

プラトン哲学の基底における構成的要因としてのソクラテス以前哲学について

著者	三浦 要
雑誌名	平成19(2007)年度科学研究費補助金 基盤研究(C) 研究成果報告書
巻	2005-2007
ページ	4p.+70p.
発行年	2008-05-01
URL	http://hdl.handle.net/2297/46566

プラトン哲学の基底における構成的要因としての
ソクラテス以前哲学について

17520007

平成17年度～平成19年度科学研究費補助金
(基盤研究(C)) 研究成果報告書

平成20年5月

金沢大学附属図書館



1300-05164-7

代表者 三浦 要
金沢大学文学部准教授

プラトン哲学の基底における構成的要因としての
ソクラテス以前哲学について

17520007

平成17年度～平成19年度科学研究費補助金
(基盤研究(C)) 研究成果報告書

平成20年5月

研究代表者 三浦 要
金沢大学文学部准教授

＜はしがき＞

「ソクラテス以前哲学」は、単なる歴史的時代区分ではなく、哲学自体のあり方を注視した上での区分である。アリストテレスはタレスに始まる「最初に哲学的思索をなした人々」を「自然学者」と呼び、自然ではなく倫理的問題について思索したソクラテスと対比したが、彼らの自然学以外の領域における発言を過小評価することは明らかに妥当性を欠いているのである。そもそもソクラテス以前と以後のいずれにおいても、自然と人間とを対置し、探究の対象として自然を措定するか人間を措定するかという単純な排他的選言が立てられたわけではない。ソクラテス以前の哲学者たちは人間も自然も包括的に理解するという統一的視点を有していた。他方、ソクラテスは確かに、絶えざる吟味と論駁を通じ、本当の意味で善き生を支える知の内実を探究したが、それは自然の探究と対立するものでもなく、むしろそうした探究に先立つものとして要請されていたのである。「人間自身についても、自然的事物についても、何が最善であり何が最上であるかということ以外には、人間にとって探究するに値するものはない」というソクラテスの口を藉りたプラトンの言葉は、ソクラテスそしてプラトンを、ソクラテス以前から区別する固有の哲学のあり方を宣言している。

しかし、このような哲学のあり方という根本的な部分で対比されるプラトン（ソクラテス）とソクラテス以前は、その思索のあらゆる点において対立するわけではないし、むしろ、プラトン独自の哲学観の枠内で積極的に受容されることにより、その哲学の形成において非常に大きな影響を与えており、また、たとえ対立するとしても、その対立自体が今度はプラトンの新たな思索の形成の契機となっている。例えば、継承という点で言えば、何よりもまずエレアのパルメニデスを挙げなければならないだろう。プラトンは彼を父親と呼び、真理と思わく（あるいは知性と感覚）の二分法や、真実在についての概念など、彼に多くのものを負っているし、後期対話篇では彼との対話を試みている。また、対立を通じた新たな思索形成の契機となった哲学者の一人としては、デモクリトスが挙げられよう。一度としてその名に言及することがなかったプラトンの「沈黙」はしかし無神論的自然観を基礎づける原子論への全面的反旗の掲揚を象徴している。また、ソフィストの反道徳性や

相対主義といったものを乗り越える中で、プラトンの倫理学（政治学も含める）は完成されたと言ってよいだろう。このほか、ピュタゴラス主義やヘラクレイトス主義との影響関係も看過できない。このように、プラトン哲学の基底においてソクラテス以前哲学者は、肯定的な形であれ、否定的な形であれ、きわめて重大な要素をなしているのである。

研究組織

研究代表者　：　三浦　要（金沢大学文学部准教授）

交付決定額（配分額）

（金額単位：円）

	直接経費	間接経費	合計
平成 17 年度	1,200,000	0	1,200,000
平成 18 年度	800,000	0	800,000
平成 19 年度	600,000	180,000	780,000
総計	2,600,000	180,000	2,780,000

研究発表

〔図書〕

- 1　三浦　要（ほか 4 名による共訳）、京都大学学術出版会、『ソクラテス以前の哲学者たち[第二版]』（G.S.カーク、J.E.レイヴン、M.スコフィールド著）、2007 年、総ページ数 642 （担当箇所：第 8 章「エレアのパルメニデス」、第 9 章「エレアのゼノン」、第 14 章「サモスのメリッソス」 309-362, 489-503頁）
- 2　三浦　要（ほか 14 名による共著）、昭和堂、『西洋哲学史再構築試論』（渡邊二郎監修）、2007 年、総ページ数 609+xxix （担当箇所：第 11 章「人はどこまで真実に迫れるのか——ソクラテス以前に見る認識論の史的展開——」 439-480頁）

3 三浦 要（ほか 12 名による共著）、中央公論新社、『哲学の歴史』第 1 巻「哲学誕生[古代 1]」（内山勝利編）、2008 年、総ページ数 742 （担当箇所：第 II 章「エレア学派と多元論者たち」 135-244 頁）

研究成果

本研究では、ソクラテス以前の哲学者たちの思想を正確に取り押さえ、それがプラトン哲学においていかなる形で消化されているのかを、テキストに即して考察することを基本的な目的とした。

むろん、あらゆる方向からプラトンとソクラテス以前との関わりを検討することは、きわめて長期にわたる研究が必要であるため、この三年間の研究ではまずもって、プラトンと密接な関わりを持っているソクラテス以前の哲学者の、特に認識論的観点からの再検討を行った（本成果報告書第一章）。そして、ついで、プラトンの対話篇の『ソピステス』をパルメニデスとの関係において詳細に検討し、プラトンへのパルメニデスの影響を考察した（同じく第二章）。また、パルメニデスの影響のもとで究極的な多元論を展開したアナクサゴラスの自然学における基本概念とプラトンのイデア論の枠組みとを比較検討した（同じく第三章）。当初、予定していた原子論者については、中央公論新社刊の『哲学の歴史』第一巻「哲学の誕生」の分担執筆を行う中で、その自然学と倫理学の学説を再構成することはできたが、プラトン（ソクラテス）との関わりについてさらに研究を進めるにはいたらなかった。また、ソフィストとの影響関係についても同様である。この点は、さらに今後も考察を続けていきたいと考えている。

目次

第 1 章	ソクラテス以前からプラトンまでの認識論の史的展開・・・・・・・・	1
第 2 章	プラトンとパルメニデス——「有るということ」をめぐって——・・・	28
第 3 章	クラゾメナイのアナクサゴラスの自然学とプラトン・・・・・・・・・・	60

第1章 ソクラテス以前からプラトンまでの認識論の史的展開

はじめに

知識の本性、源泉、そして限界などを体系的に考究する哲学の一部門を認識論の名で呼ぶようになったのは近代以降であるが、言うまでもなく、知識に関わる問題そのものは、すでに古代ギリシアの時代から絶えず論じられてきた。その筆頭に挙げられるのがプラトン（前四二七～三四七）であろう。彼は、『メノン』において、知識と思わくとを区別した上で、真なる思わくが原因の推理（すなわち想起）に縛り付けられるとき（現代の認識論風に言えば「真なる信念が正当化される」とき）、単なる思わくは知識になると語り（98a）、知識の成立過程について論じていた。また、『国家』第五卷（476d 以下）でも、思わくと知識を能力の点でも対象の点でも区別し、同じく第六巻でも、「線分の比喻」（509d-511e）を通じて魂のあり方を分類するとともにその対象を区別していた。そして、まさに「知識について」という副題をトラシュロスによって与えられることになる『テアイテトス』においてプラトンは、対話人物ソクラテスに「知識とは何であるか」と問わせ、それに対して提出される三つの答え、すなわち、「感覚」、「真なる思わく」、そして「真なる思わくに言論の加わったもの」を詳細に吟味している。

ただし、プラトンの知識の問題をめぐる検討作業が綿密で広範にわたるものではあっても、だからといって彼を、古代ギリシアにおいて「はじめて認識論的な問題に関心を寄せた哲学者」¹と認定するのが早計であることは言を俟たない。プラトンに先駆けて、ソクラテス以前の哲学者においても、人間が何をどこまで知りうるのかということは、重要かつ切実な問題として意識されていたのである。彼らはしばしば宇宙形成論を中心としたその自然哲学のみが評価され、それ以外の認識論や倫理学といった領域の仕事が過小に評価されることが多いが、本稿の目的は、知識に関する彼らの見解を考察し、相互の影響関係を確認して、プラトンに至るまでの初期ギリシア哲学における認識論の展開と特質、そして「知性（思惟）」と「感覚」、「真理」と「思わく」

¹ Cf. G.S.Pappas, sv. Epistemology, history of, in E.Craig(ed.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, London, Retrieved August 25, 2005, from <http://www.rep.routledge.com/article/P018SECT1>:"The exact writings of the Presocratics primarily address issues in metaphysics and cosmology; epistemological concerns appear to arise first in Plato."

といったプラトン哲学における重要な概念の枠組みがいかに用意されてきたかということを見届けることにある。

1 予備的考察——ホメロスとヘシオドス

ソクラテス以前の哲学者に先立つホメロスやヘシオドスといった叙事詩人たち（前八世紀頃）は、人間を死すべき者、神々を不死なる者と呼ぶことで両者を截然と区別していた²。「常にゼウスの意図は人間のそれよりも強く、勇猛の士を敗退せしめ、やすやすとその勝利を取り上げるかと思えば、またある時は、自ら進んで戦いに奮い立たす」（『イリアス』第十六歌六八八～六九〇）と歌われているように、ホメロスの詩に現れる神々は、人間の力を圧倒し、様々な事象のアルケーであり、人間はその前では無力で卑小な存在でしかない。そして、人間的属性を備えつつも不死であるという一点で人間と根本的に異なるその神々の振る舞い自体は、人間から見て妥当性を欠く、気まぐれで、不合理きわまりないものである³。神々は決して人間にとって客観的で公平無私な調停者ではありえない。「神々の下される見事な賜物は、拒むわけにはゆかぬ。神々が自ら進んで賜るものは、なんびとといえども、己の意志でどうこうできるものではない」のである（『イリアス』第三歌六五～六六）。ここでの神の優位性には、人間による合理的な解釈を容れない神々の行為と力の不条理性——それは神々の主観的で専断的な運命の配剤を背景としたものである——が反映されているとも言えよう。人間が経験する事象、自らの運命と人生のあり方そのものも、この行為と力の帰結として、自分たちの理解を超えた不合理なものとししか見えない⁴。なぜ、という問いに対しては、結局「神々は哀れな死すべき者たちに、苦しみつつ生きようという運命の糸を紡がれたのだ」（『イリアス』第二十四歌五二五～五二六）という答えしか用意されていないのであり、個々の事象はまさに起こるべくして起こったのだと、

² 例えば『イリアス』第五歌四四〇-四四二の「落ちつけ、テュデウスの倅よ、そこをどけ。神々と対等であるなどと自惚れるなよ。不死なる神と地上を歩む人間とでは、種族が違うのだぞ」というアポロンのことばを参照。なお、ホメロスからの引用は岩波文庫版の松平千秋訳による。

³ 例えば『イリアス』第一三歌六三一-六三五の「ああ、父神ゼウスよ、あなたは人と神とを問わず、その叡知、他のいかなる者にも優ると世間では申しますが、この事態はすべてあなたから出ております。トロイエ人の如き無法者をひいきなさるとは、何たることでしょう。その志すところは常に非道なことばかり、酷い戦いに飽くことを知らぬ奴らではありませんか」というメネラオスの言葉を参照。また同第二十一歌二七三-二九二でのアキレウスの「父神ゼウスよ、神々が一人として憐れなわたしを河から救い出そうとして下さらぬとは、どうしたことなのでしょう。[中略]わたしは、大河に閉じ籠められて、悲惨な最期を遂げる運命にあるのです」という嘆きと、彼を安心させようと語りかけるポセイダオンの「ベレウスの子よ、あまりにも怯えあがり逃げ腰になってはならぬぞ。[中略]河に命を奪われるようにそなたの運が定まっているのではない」という言葉も参照。

⁴ Cf. D.A. Hyland, *The Origins of Philosophy: Its Rise in Myth and the Pre-Socratics*, New York, 1973, 38. B・スネル『精神の発見』（新井靖一訳）創文社、一九七四年、二五三頁以下参照。

そのまま受け容れるしかない。

こうした圧倒的優位にある神は、言うまでもなく、知識という点においても人間をはるかに凌駕する。そもそもホメロスにおいて「真実」とは、概して「ただ単に起こったこと、すなわち、実際の、ありのままの、装飾抜きの、純粋な事実」を意味したとされている。それはまた、多くの場合、ある報告者によって関係者にもたらされるものとしての事実であり、嘘、ごまかし、歪曲、あるいは偽って不正確に述べることで対照をなすものだった⁵。そして、その事実を伝える言説の正しさ・真実性は、その言説の主体がその場にいるということ、つまり自分の目で見たという直接性と無媒介性によって保証される。語る者自身の直接的経験が真実性の基準なのである。この厳格な基準の適用は、有限的存在様態をもつ人間を事実・事の真相から必然的に遠ざけることになる。人間が常にあらゆる出来事の現場に居合わせると言うことは言うまでもなく不可能であり、その一連の出来事を連続的かつ網羅的に報告することもできない。また直接性と無媒介性にゆがみが生じることもある。したがって、人間的事実とは断片的で個別的な出来事にすぎないし、時間や場所を越えた出来事や、それらを貫く普遍的な意味や包括的な真理などというものを人間が見出す余地はなかった⁶。人間にとっては、アポロンからト占の術を授けられたカルカスのような占い師でもない限り、「今あること、やがてあらんこと、かつてありしことをもことごとく知っている」（『イリアス』第一歌七〇）ということはあるにないのである。

これに対して神的知識は、時間的空間的に欠けるところのない確実なものであるという点で人知を凌ぐ。そしてまさにその点においてこそ占い師、そして詩人はその存在理由を見いださうるのである。詩人は、あらゆる出来事の一次的目撃者たるムーサの女神たちから靈感と知識を付与されることにより、人間の限定された視座からは窺い知ることのできない様々な出来事の「いかに」や「なぜ」を神的視座から正確に遺漏なく歌うことができる。

「オリュンポスに住まい給うムーサらよ、今こそわたくしに語りたまえ——御身らは神にまします、事あるごとにその場にあつて、なにごとともすべてご承知であるのに、われらはただ伝え聞くのみで、なにごととも弁えぬものなれば——ダナオイ勢を率いる将領たちはいかなる人々であつたかを。」（『イリアス』第二歌四八四以下）

死すべき者たちが詩人たちの歌うことがらを聴取するとき、それが事実であり真実であることに疑いを差し挟むことはない。なぜならその真実性は、それを歌う（同じく

⁵ 以上の説明は A. P. D. Mourelatos, *The Route of Parmenides*, New Haven and London, 1970, 63-64 に従っている。なお、國方栄二、「ホメロスに於ける ΑΛΗΘΕΙΑ」（『哲学』、関西大学哲学会編、第 14 号、一九九〇年）も参照。

⁶ 運命という観念でさえ、個々の人間、個々の神に割り当てられたものとして、固有性と具体性、さらには非合理性を内包しているがゆえに、運命を認識することが普遍的真理の把握と直結しているわけではない。

死すべき者たる) 詩人たちの知性や技術に依拠するものではなく⁷、詩自体が何よりもまず神に由来するものであり、人間が仄聞するだけのこともムーサたちは直接その場に立ち会って自分の目と耳で見聞しているという共通の理解があるからである⁸。ムーサたちは虚偽を詩人に語らせることはない。

そして、神に選ばれたものとして自らが語る言説の真実性を、より自覚的にかつ積極的に表明した詩人の一人が、ヘシオドスであろう。彼は『神統記』において、分節化以前の世界の原初的なあり方を認知不能な虚無の場として捉え、その万有の生成の起源を「カオス」と呼んで⁹、そこから現在までの神々と世界の生成のプロセスを歌う。その序歌に次のような言葉が見られる。

「彼女たち[ムーサたち]なのだ、以前聖いヘリコン山の麓で羊の世話をしていたヘシオドスに麗しい歌を教えたもうたのは。まずはじめに、神楯をもつゼウスの娘、オリュンポスのムーサたちは、このわたしに語りたもうたのだ、次の言葉を。「野山に暮らす羊飼いたちよ、卑しく哀れな者たちよ、喰いの腹しか持たぬ者らよ、私たちは、たくさんの真実に似た虚偽を話すことができます。けれども、私たちはその気になれば真実を宣べることもできるのです。」[中略]そしてこの私に育ちのよい月桂樹の若枝を手折り、それをみごとな杖として授けられ、わたしの身のうちに神の声を吹き込まれたのだ、これから生ずることがらと昔起こったことがらを賛め歌わせるように。そしてわたしに命じたもうたのだ、常盤にいます淨福の神々の族を誉め歌うよう。」(『神統記』二二～三三)

ゼウスの心を悦ばせるムーサたちは「今あること、やがてあらんこと、かつてありしこと」(『神統記』三八)を歌う。ムネーモシュネー(記憶)の娘でもある彼女らは詩人ヘシオドスに「神の声」を吹き込み、真実を物語らせる。その真実とは、永遠に存在する神々に関わる未来と過去のことからであり、つまり、永続する神々の世界の現実である。月桂樹の杖を与えられた彼は、あたかも神官か予言者のように、神との緊密なつながりを保証されている¹⁰。ここでも、その言説の揺るぎない真実性は、神に由来するものである以上、経験による裏付けを必要とするものではない。彼は、他ならぬ自分こそが真実を語るのだという確信をもつ¹¹。その語りが真か偽かという問いかけは問題にすらならない。むしろ彼が留意すべきは、記憶の対極にある忘却(レーテー)によって真実(アレーテイエー)の語りが損なわれないようにすることであ

⁷ 例えばプラトンの『イオン』534e1以下を参照。

⁸ Cf. R.Brague, “Le récit du commencement. Une aporie de la raison grecque”, in J.-F.Mattei(ed.), *La naissance de la raison en Grèce*, Paris, 1990, 25.

⁹ ヘシオドス『神統記』一一六、「まず原初にカオス(空隙)が生じた。さてつぎに胸幅広いガイア(大地)」。

なおヘシオドスからの引用は岩波文庫版の廣川洋一訳に従った。ただし一部語順と表記を変えたところがある。

¹⁰ Cf. J.Rudhardt, “Le préambule de la *Théogonie*”, in F.Blaise, P.Judet de La Combe, P.Rousseau(eds.), *Le métier du mythe. Lectures d’Hésiode*, Paris, 1996, 31.

¹¹ ヘシオドス『仕事と日』一〇「私はベルセスに真実を語ることとしよう」も参照。

る¹²。

本来、虚偽（プセウデア）は、必ずしも「嘘偽り」というネガティブな意味だけを専ら持つものではなく、幻想や想像の産物をも意味する¹³。それは、現実性を拒否するものではなく、むしろ現実と大きな類似性を持ちうるものであるが、主観と密接に結びつき、主観的な要素を免れることはない。したがって、現実と比較した場合、プセウデアは曖昧さを不可避免的に伴うとともに、事実との乖離によって虚偽となる。このような偽りと対置される真実・真理は、曖昧さや人を惑わす虚偽的な性格とはまったく無縁な、客観的な実在の表現である。それは人間の世界で起こった過去の事実ではなく、ティターン神族やオリュンポス神族が生まれる以前の原初からの神統系譜であり、すなわちあらゆる時を通じて常に存在する秩序立った世界に関することなのである。それを語る言説の真理性は、ムーサに由来すると同時に、あえて言えば、その内容を構成するものの実在性からも与えられる。ヘシオドスがアレーテイエーとして物語るのは、したがって、自らの視覚（そして聴覚）的経験に訴えることなくあらかじめ確実性が保証されている「事実」ということになる。

こうして、ホメロスにおいてもヘシオドスにおいても、ありのままの純粋な事実を語る言説は、直接性と無媒介性を要件としているが、人間の場合、その対象領域は自ずと局限的なものとならざるをえない。人間は、詩人として（あるいは卓越した占い師として）、神から特権を与えられ権威づけられたときに初めて神的領域へと進出する。その言説自体の真理性は、ムーサに由来するものであれ、対象そのものの実在性によるものであれ、ともかく常に何らかの形で確保されている。これは、とりもなおさず、神的知識と人間的知識の間の懸隔がいかにか克服しがたいものであるかを示すものである。

しかし、事実の記憶を付与してくれていたはずの女神たちの存在そのものが曖昧になり、忘却と記憶とがもはや対立項を構成しにくくなってくるとき、事実との忠実な対応とその再現としての言説の真理性は基盤を失い、人間は、固有の存在様態を前提とした自らの認識の本来的な限界や知識の断片性を露呈することとなる。それが典型的に示されているのが、詩人哲学者コロポンのクセノパネス（前五七〇頃～四七〇頃）においてである。

2 クセノパネスにおける知識論

クセノパネスは、おそらく、ホメロスとヘシオドスの叙事詩における神人同型主義と伝統的神論に対する先鋭的批判者として最もよく記憶されているソクラテス以前の哲学者の一人であろう。彼の思索の歴史的な位置づけやその主要な関心事がいかなるものであったかということに関して研究者の間で異論の余地があるのも事実だが¹⁴、

¹² Cf. M. Detienne, *The Master of Truth in Archaic Greece* (trans. J. Lloyd), New York, 1999, passim.

¹³ B. A. Van Groningen, *Theognis, Le premier livre*, Amsterdam, 1966, 277.

¹⁴ Cf. M. Schofield, "The Ionians" in C. C. W. Taylor (ed.), *From the Beginning to Plato*

ここではそうした基本的な身分規定の問題に直接立ち入ることなく、あくまでも彼の神論の枠内で展開されている知識論の問題を限って考察する。

クセノパネスは、叙事詩人たちが描く神話や神々が本当の宗教とは無縁であることを主張し、彼らの過剰な神人同型主義を批判した。彼は語る。

「彼ら[ホメロスとヘシオドス]はありとあらゆる無法の行いを神々のものとして語った

——盗むこと、姦通すること、互いにだまし合うこと。」(断片 12)¹⁵

「人間たちは神々が人間がそうであるように生まれたものであり、自分たちと同じ着物と声と姿を持っていると思っている。」(断片 14)

「しかしもし牛や馬やライオンが手を持っていたとしたら
あるいは手によって絵をかき、人間たちと同じような作品をつくりえたとしたら、
馬たちは馬に似た神々の姿を 牛たちは牛に似た神々の姿を描き、
それぞれ自分たちの持つ姿と同じような
からだをつくることだろう。」(断片 15)¹⁶

そして、こうした批判を背景に、クセノパネス自身は、神を次のように表現している。

「唯一なる神は、神々と人間どものうちでもっとも偉大であり、その姿においても思惟においても、死すべき者どもと少しも似ていない。」(断片 23)

「神は常に同じところにとどまっていて少しも動かない。ある時はここへ、ある時は彼

方へと赴くことはかれにふさわしくない。」(断片 26)

クセノパネスは、神が、人間とはまったくその形姿を異にする、一にして不変不動、永遠なるものであるとしている。そして「神は労することなく、心の想いによってすべてを揺り動かす」(断片 26)という言葉からも解るように、それはまずもって、知性的な存在であった。では人間と神とでは、その認識のあり方はどう異なっているのか。クセノパネスの言葉を聞いてみよう。

(Routledge History of Philosophy, Vol.1), Ch.2, London, 1997, 68.

¹⁵ 本稿では、ソクラテス以前哲学者の著作断片の番号およびテキストは基本的に、H.Diels, W.Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin, 1951-51(6)に従う。ただし、ギリシア語テキストについては異なる読みと句読を採用した個所がある。また翻訳については、『ソクラテス以前哲学者断片集』全五分冊+別冊(内山勝利編、岩波書店、一九九六～九八年)に準拠したが、これも論旨の都合やテキスト解釈の違いにより部分的に改変したところがある。

¹⁶ このほか断片 16 も参照。

「神は全体として見、全体として思惟し、全体として聞く。」(断片 24)

フォン・フリッツは、ここでの「思惟」が、感覚知覚と密接に結びついており、依然としてホメロスのそれと同じであると主張している¹⁷。確かに、視覚・聴覚と並置されたこの「思惟」は、感覚知覚と一定の仕方で区別される能力として理解されうるが、先に見たように、「見る」「聞く」は、一般に、確実な知識を与える直接的・無媒介的経験を示すものであり、ここでは、個別的感覚知覚が思考とどういった関係にあるのかといったことではなく、むしろ、「思惟する」と併せて「認識する」という行為そのもののあり方を問題にしていると思われる。人間の場合は、「見る」「聞く」「思惟する」という行為は、それぞれ一定の身体的器官すなわち眼、耳、そして心の存在を前提とする。しかし、「全体として」という限定の副詞によって、認識における神と人間のありようは大きく異なってくる。永遠不動の神は、身体性を前提とすることなく思惟し、知識を獲得する。断片 24 は、神が綜観的認識をもつ場合、人間のように個別的な知覚器官を用いるのではなく（もはやそのような個別の器官をもってしては「すべてを見そなわし、すべてを理解する」ということは不可能である）、むしろ全体として見、聞き、思惟するものであり、つまり、神が、視覚そのもの、聴覚そのもの、そして思惟そのものであるということを述べている。それは身体的（物的）存在ではありえない。

先に引用した断片 26 には、神が「心の思い」により世界を揺り動かす、という表現があった。確かに、この「揺り動かす」という動詞自体には、知的洞察や教導といったニュアンスは含まれないが、「心の思い」という agent は、ちょうど、アナクシメネス（前五八六頃～五二六頃）の「宇宙世界全体を氣息と空氣が包括している」（断片 2）という言葉やアナクシマンドロス（前六一〇頃～五四五頃）の「万物を無限なるものが操っている」という思想(DK12A15)に見られるように、ホメロスのゼウスがただ闇雲に混乱をもたらすのと異なり、宇宙世界に内在する神的力がその運動や変化を知的に統御しているということを示唆している¹⁸。先の「唯一なる神は、神々と人間どものうちでもっとも偉大であり、その姿においても思惟においても、死すべき者どもと少しも似ていない」という言葉に示されているとおり、この認識の全体性・完全性は、むしろ、最も偉大なる神の本性的な完全性から導出されるものである。神の形姿は人間とは根本的に異なり、身体的な限定を持たない。あくまでも知性そのものとしてその存在の全体において認識する。

このような神の認識のあり方に比して、一でも不変でも永遠でもない人間は、部分的に見、部分的に聞き、部分的に思惟するしかない。かといって詩人のようにムーサたちの助力を得て真実を語ることもない。もはやムネーモシュネーとゼウスの娘たち

¹⁷ K.von Fritz, "Noûs, Noēiv, and their Derivatives in Pre-Socratic Philosophy (Excluding Anaxagoras)", in A.P.D.Mourelatos (ed.), *The Pre-Socratics. A Collection of Critical Essays*, Princeton, 1993 (rev.ed.), 31-33 (orig. in *Classical Philology*, 40, 1945)

¹⁸ Cf. J.H.Lesher, *Xenophanes of Colophon*, Toronto, 1992, 107, n.2.

は真実の語りの場から退場させられているのである。獲得されるのは、真の知識ではなく、「思わく(δόκος)」にとどまる。

「人の身で確かなことを見たものは誰もいないし、これから先も知っているものは誰もいないだろう、神々についても、万物に関して私が語るどんなことについても。仮にできるだけ完全に本当のことを言い当てたとしても彼自身がそれを知っているわけではない。すべてのことに思わくがつきまどっているのだ。」(断片 34)

「これらのことは真実に似たものとして思わくされてあれ(δεδοξάσθω)。」(断片 35)

前六世紀後半の抒情詩人テオグニス「われら人間は、何ひとつ知らぬまま、空しきことを想うを習いとし、しかるに神々はあらゆることを自身の心のままに成し遂げる」(『エレゲイア』一四一—一四二)と歌い、自らの運命を決し、自らの生を理解することが許されない人間の弱さを嘆くが、そこに内包されている人間と神々と知識の点での隔絶性を、クセノパネスは明確に主題化している。人間には、その本来的存在様態ゆえに絶対確実な知識というものは保証されないのである。ホメロスでは直接的経験の余地は残されていたが、ここでは、知識は神のみが持ちうる。こうした対比は、この時代の人々には明白に意識されていた。

「思わく」が真の知識と対置されるとき何がもっとも強調されることになるだろうか。この点を考える上でまず留意すべきは、「思わく(δόκος)」が「仮象」といった存在論的な意味合いで捉えられるものではないということである。δόκος は δόξα と同様 δοκεῖν という動詞から派生した名詞であるが、δοκεῖν は本来、熟考と判断を含意し、判断主体を明示する与格を伴って用いられることが多い(例えば、「熟考を経て、私には と思われる」というように)。それは、よく似た動詞ではあるが基礎的な知覚経験を表す φαίνεσθαι(「見ることのできるものに基づき、外部から私に与えられる現れに従って、 に見える」を意味する)とは基本的に異なっている¹⁹。後者の知覚表象の場合、存在論的にその有無を問うことには意味はあるが、認識論的に真偽を問うことにはあまり意味はないのに対して、事象の事實的側面に関する認知として積極的・能動的な判断である「思わく」については、その真偽を問うことは十分意味のあることになる。判断としての「思わく」は虚偽でありうるし、「思わく」の形成主体は過ちうる。断片 14 では、「人間たちは神々が生まれたものであり、自分たちと同じ着物と声と姿を持っていると思いなしている(δοκέουσι)」と言われており、神々に関する人間たちの「思わく」は誤っているということが含意されている。ただし、δόκος に、例えば「妄想(Wahn)」といった訳語を与えると²⁰、それは常に虚偽性を本質的特徴としてもつものとなってしまうが、「思わく」の虚偽性はあくまでも可能的なものであるということに留意すべきであろう。

¹⁹ これについては拙稿「「思わく」の虚構と真実」、(『イリソスのほとり』内山勝利、中畑正志編、世界思想社、二〇〇五年)四六八—四六九頁参照。

²⁰ Cf. Von Fritz, op.cit., 34, n.39.

では神においては真の知識が成立し、人間においては「思わく」しか成立しないとされるその当の対象とは何であろうか。もしそれがごく一般的な知覚経験の対象であれば、その正しさは外的基準によって確証できる。例えば、自らの遍歴の年月というありふれたことがらに関して、クセノパネスは「いやしくも私がこれらについて真実通り話すことができる」とすれば」(断片 8) という仮定を立てているが、直説法のこの条件文は、付帯的な色彩を持たない単なる仮定であり、その条件設定は、彼が真実通り話せる可能性をその不可能性と五分五分のものとして認めている。自分のこれまでに過ごしてきた日々をクセノパネスは自らの経験を思い起こすことによって真実通りに語りうるのである。彼には「ヘラスの土地をかなたこなたとわが思いをさわがせ来ること、すでに六〇と七年。生まれた日から数えれば、あのときまでの二五年がこれに加わる」と思われ、しかもそれは真実なのである。そこでは人間において真なる知識が成立している²¹。

しかし、クセノパネスにとって本当の意味で問題となる「真実」とは、自らの感覚知覚によって簡単に確証できるようなそうした単純な事柄に関わるものではないだろう。彼が(おそらくは真なることとして)語るのは、すでに見たような一なる神のありようであり、また、例えば大地の下方の状況(断片 28)や万物の土からの生成と土への消滅(断片 27)であり、つまり、自然的世界の構造、その形成、原因などについてのコスモロジカルなものである。そして、神人同型主義への批判は、神を具体的・感覚的な個別対象とは見なさないことを前提としている²²。結局、断片三四で「神々についても、万有に関して私が語るどんなことについても」と言われていたように、「思わく」がつきまとうとされていた人間たちの認識対象とは、直接彼らが観察したり経験したりすることのできない神的存在や万有の構造である。人間の知を神のそれから明白に峻別したクセノパネスにとって、求められるべき知識とは、そのような目に明らかならざる「事実」に関する知識に他ならない²³。

ホメロスやヘシオドスにおいては、もっぱら明白な事実を伝える言説の正しさが問題となったのに対して、クセノパネスにおいては、そうした、いわば認識真理だけではなく、言説が向かう対象としての真実そのものの真正性(つまり存在真理)が問題となるのである。「思わく」が「思わく」にとどまり、真なる言説たりえないのは、その対象である真実そのものが単純な知覚経験を越えていて、把捉したと思える真実が本当の真実であるという確証を、人間は、どこからも引き出すことができない。結局、神のような綜観的な認識能力のない人間は、推測はできてもその推測を決定的に裏付け確証する術をもちえない。過去、現在、未来にわたりあらゆることを知っているか

²¹ したがって、ソティオン(DK21A1)は「あらゆるものは把捉しがたいと最初に言ったのはクセノパネスである」と述べていたが、きわめて些細なことも含めてどのようなことについても人間は知識をもちえないという全面的懐疑論をクセノパネスが表明しているわけではないのである。

²² クレメンスは断片 23 の引用に際して、「コロポンの人クセノパネスは、神が一者にして非物体的であることを説きつつ、こう主張している」と述べている。

²³ Leshner, *Xenophanes of Colophon*, 168; J. Barnes, *The Presocratic Philosophers*, London, 1982(rev.ed.), 139.

らこそ、真実に似た虚偽を語ることもできたヘシオドスのムーサたちとは異なり、人間は、自らの推測が真実に似ているか否かすら知ることはない。そして、このときの推測には、「(・・・には) と思われる」という形で常に限定された判断主体が付着する。その限定性と固有性は、神との対比における人間の時間的、空間的、能力的有限性から帰結する。「思わく」は、判断主体のこうした固有の狭隘な揺らぐパースペクティヴの中で成立している。

そして、このような「思わく」のもう一つの特徴は、通念としての慣習性にある。クセノパネスは、オリュンポスの競技会における勝者を人々が賞賛することに対して、

「われわれのもつ知恵(σοφίη)こそは人や馬の体力よりもまさるものなのだから。それなのにまことにいわれなき人の世の慣わし、すぐれた知恵より体力を尊ぶのは正しいことではない(οὐδὲ δίκαιον)。」(断片 2, 12-14)

と批判しているが、そこでは、詩人としての自らの知恵(むろん、それも神の知識と比べれば劣るものであるが)を一般大衆の通念と対置し、身体的な卓越性をすぐれたものと見なす彼らの「思わく」の慣習性をはっきりと指摘し、それを不正であると断じている²⁴。「正しい(δίκαιον)」という語が含意する正しさは、本来、慣習や掟に則っていることを意味していた。慣習に則した通念が「掟にかなっていない」と言われるとき、そこにクセノパネスの痛烈な皮肉を読み取ることもできよう。このとき彼の念頭には、普遍的な根拠をもたない主観的で恣意的な慣習とは異なる、世界万有の秩序と規則性を与える神的基盤をもった規範・掟——アナクシマンドロス、あるいはヘラクレイトスによってはっきりと表明されることになる——が置かれていたのかもしれない。

しかし、そうすると、クセノパネスを狭い意味での経験主義者とする主張に同意しなくてはならないのだろうか²⁵。そうではない。確かに、知覚経験によって直接確証できない対象に関して、人間の知識は不確実である。だが、それにもかかわらず、そのような対象——本来の探究の対象——に対しても、クセノパネスは一定の接近が可能であることを認めているのである。彼は、人間一般の有限性を受容し、知覚経験に

²⁴ この「知恵」については G.S.Kirk が poetic skill であると解釈している(*Heraclitus, The Cosmic Fragments*, Cambridge, 1948, 390)が、知恵が国家によき秩序と繁栄をもたらす有益なものであるとするここでの文脈からすれば、それは、理論的・哲学的知恵を意味するものでないとしても、例えばテオグニス(八七六)などに見られるように、単なる技巧にとどまらず実践的な知恵を意味していると思われる。Cf. Gronigen, *op.cit.*, 334 (comment. à v.876): "La 'sagesse' consiste à pouvoir apprécier les choses à leur juste valeur."

²⁵ ディオゲネス・ラエルティオスはソティオンの評定を誤っていると断定している。Cf. J.H.Lesher, "Early interest in knowledge", in A.A.Long (ed.), *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, Cambridge, 1999, 229ff.; E.Hussey, "The beginnings of epistemology", in S.Everson (ed.), *Epistemology* (Companions to ancient thought 1), Cambridge, 1990, 19ff. また経験主義的解釈については H.Fränkell, "Xenophanes' Empiricism and his Critique of Knowledge (B34)", in Mourelatos, *op.cit.*, 127ff.を参照。

よる確証の限界を認めながら、しかし、そこに地歩をおいて、さらに、神々や自然万有という対象に関しても、真実へと接近する方途を説いている。

「まことに神々は初めからすべてを死すべきものどもに示しはしなかった。人間は時とともに探究によってよりよきものを発見していく。」(断片 18)

クセノパネスは、「探究」(δίξεις)の本来の対象たる神と自然万有の認識に関して、悲観的な懐疑論に終始することはない。人間は必ずしも「思わく」の世界に踏み迷うわけではない。むしろ、「思わく」しかもてないという自覚が、真の知識を求める努力の契機となる。ではその努力とはいかなるものか。

ここで、かのソロン(前六三九頃~五五九頃)の「目に見えるものどもに基づいて見えぬものを推測せよ」という格言(DK10.3)を想起するのも無駄ではないだろう²⁶。クセノパネスとほぼ同時代人であろうと思われるアルクマイオン(前五七〇頃~四九〇頃?)も、「目に見えないものについても、死すべきものについても、神々は明瞭な知を持っているが、人間たちには推測すること(τεκμαίρεσθαι)ができるだけである」(断片 1)と語っていた。感覚するだけの他の動物に比べれば人間は理解する力を持っているが、神と比べれば所詮は推測しているだけである。しかし、可視的世界から与えられる様々な「徴」(τεκμήρια)に従い、それらを解釈することで不可視の対象へと接近できる²⁷。

ソロンやアルクマイオンにおける可視と不可視という区別は、クセノパネスでは、確証をもちうる直接的知覚経験の対象と、神および万有という探究の本来の対象という区別に対応しているとも言える。実際、天界現象、気象現象などの諸原因に深い関心を抱いていたクセノパネスの自然学的著作断片(例えば断片 32 の「またイリス(虹の女神)と呼ばれるもの、これもまた本来は雲である——紫に、紅に、また黄緑に見えるところの」)を見る限り、クセノパネスが、自然的世界についての伝統的な神話的自然観に基づく説明を排して、知覚経験を重要な情報源としていることは明らかであろう²⁸。目に見えないもの、知覚経験の範囲外のことについて、人は誰ひとり明確

²⁶ ヘラクレイトスの「我々はこの上なく重要な事柄についていい加減に推測しないようにしよう」(断片 47)という言葉、そしてヘロドトスの「私は明白な事実に基づいて未知のことを推測する」(『歴史』第二巻三三節)という言葉も参照。

²⁷ スネル(二六七頁)は断片 1 の「目に見えないもの」を、症状から推論される病気のように医学的な領域に限定するが、これは「死すべきものについても」の部分削除して初めて成り立つ解釈だろう。C.F.W.K.C.Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, Vol.1, Cambridge, 1962, 344.

²⁸ アリストクレスは、「実際、彼らは、感覚と感覚表象を拒絶し、ただひたすら理性のみを信頼しなければならない、と考えている。なぜなら、こうした考えは、少し前にクセノパネス、パルメニデス、ゼノン、そしてメリッソスが語っており、後にはステイルボンに従う人々とメガラ派の人々が唱えていたものだからである。……」(『哲学について』7=DK21A49)と伝えている。感覚と理性とを対立させるこの二項対立の図式は、後代の学説誌家による初期ギリシア思想家の学説解説にしばしば見られる

なことを知る由もない。それらについて何事かを語ろうとするなら、それは「思わく」とならざるをえない。しかし、だからといって、語ることをやめ経験から完全に離れ去ってしまうわけにもいかない。逆に、そのような状況にあるからこそ、探究者は、知覚できるものに基づきながら推測を重ね、見えざる諸対象についてより整合的でより確実な見解を構築する必要性に迫られるのである。例えば、「太陽は大地を越え行きつつ大地を暖めるもの」（断片 31）ということばは、空想の産物でもないし、恣意的な判断でもない。まさに、自分の生活圏において観察された事実であり、経験により確証できるのであって、このような太陽の機能について正しい判断は成立する。しかし、その大地の下がどうなっているのかについては、もはや経験事実を材料にしながら推測するしかない。そしてクセノパネスは、大地の下の方は「限りなく先へ延びている」（断片 28）と推測したのである。ではこうした推測はどのような条件でなされるべきもののなのか。

探究はまずもってその対象に対する欲求と関心を前提とする²⁹。そしてそれは、一朝一夕に成し遂げられるものではなく、反復努力と時間を要するものであった。ヘラクレイトスは「博学多識は覚知を授けない」（断片 40）と言って、ヘシオドス、ピュタゴラス、ヘカタイオスとともにクセノパネスを痛烈に批判していたが、やはり、クセノパネスにとって第一に必要なことは、探究の基礎となる「目に明らかなこと」に関する広範な知識の蓄積とその精確度の向上であり、そしてそれを踏まえた上での、よりいっそう全体的で綜観的な視野の獲得である。人間は有限であり、乏しい情報に基づいて推測を行えば、過ちを免れえない。しかし、自らの眼と耳と思惟で、実見と考察を重ね、また、吟味に耐えうる情報提供者からの情報を収集・精選することで、その有限性・可謬性を可能な限り減少させる（ということはつまり、主観的で狭隘なパースペクティブをできるだけ拡張し、そこでの判断に客観性を与えていく）手段をもっている。一定の主張に妥当性を付与する条件として、彼はこうした豊かな一次的経験や観察に基づく知識、すなわち「ヒストリエー」を立てているのである³⁰。こうして得られた知識を前提としながら、そこから、特定の事象を整合的に説明するようなよりよい理論を推論によって導き出していく。「よりよきものを発見する」と言われるとき、この「発見する(ἔφευρίσκω)」という動詞の接尾辞-σκω は、発見が直ちにまた容易に与えられるものではなく、あくまでも繰り返し努力した末に実現される

ものだが——そしてその多くが安易な適用となっている——、両者を対立させた上で、前者を後者に比して信頼に値しないものとするという見解を、エレア派の三人に帰することには疑問が残るが、それをクセノパネスにまで拡張適用することは明らかに誤りであろう。クセノパネスはすべての感覚経験の妥当性を否定してはいないし、頑迷な知性主義を奉じてはいない。Cf. Lesher, “Early interest in knowledge”, 231 : “...Xenophanes appears not only to have accepted the testimony of the senses as a legitimate source of knowledge but to have encouraged his audience to employ their powers of observation to learn more about the world around them.”

²⁹ Mourelatos, *The Route of Parmenides*, 67-68.

³⁰ Cf. Lesher, *Xenophanes of Colophon*, 147.

ものであることを明示しているし³¹、獲得されるものも常に「よりよい」ものであり、最上のものではない。その限りで人間は「思わく」「信念」をしかもちえず、常に探究の途上にある。しかしそれは、真理と真実への運動性と方向性を内在させているものなのである。真なる神や世界についての完全な洞察を一举に得られなくても、人は、自発的かつ継続的な探究によって「思わく」を真実へと接近させる可能性を常にもっているのである。そして、おそらくはきわめてまれなケースであろうが、その知恵を「人や馬の体力よりもまさる」と自任するクセノパネスは、このような接近可能性の枠内で神的視座に比肩しうるようなパースペクティブを獲得したと自負しているのである。

3 クセノパネス以後（1）——ヘラクレイトスにおける「ロゴス」と知

クセノパネスに続く世代のエベソスのヘラクレイトス（前五四〇頃～四八〇頃）にとって、真の知識は、言うまでもなく世界万有の秩序的構造を表現する「理」（*λόγος*）を内実とするものである。すなわち、ヘラクレイトスが見出した世界の真実の姿は不活性で平成不動の世界ではなく、不断に相互転化する諸事物をまさに変化と運動の相においてそのまま包み込んでいるというものだった。すべては常に存在する「理（ロゴス）」に従って生起する。それは、万有の内在的支配原理であり、多なるものをその対立性を通じて一なるものとなし、世界のあり方を規制し律している。かつては、個々の事象が起こるべくして起こるという宿命的必然性は運命として自覚され、人知の及ぶものとは考えられなかったが、ここでは、それが、個別的な人間や局所的社会を超えて、秩序立った宇宙世界全体を支配する非人称的で普遍的な法（あるいは法則）として理解されている。このロゴスは認識という点で人間に対して開かれており、真の知とは、それを理解し、万物がこのような仕方ですべて統一を実現していると認めることにある³²。そしてこのロゴスという存在の真実性・真正性（つまりは存在真理）は、ヘラクレイトスにとって疑いえないものである。

「この常に存在する理（ロゴス）について、人々は、それを聞く以前にも、ひとたび聞いてのちにも、けっして理解するようにならない。なぜなら、すべてのものごとは、ここに語られたとおりに生じているのに、彼らはまるでそれを見聞きしたためしが無いも同然で、しかも、多くの話や事実を見聞きしながらそうなのだ」（断片 1 前半部）

「なぜならば、知(*σοφόν*)とはただ一つ、万物を通して万物を操る叡慮(*γνώμη*)に精通

³¹ P.Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris, 1983(Nouveau triage), sv. γιγνώσκω.

³² ヘラクレイトスにおける知のあり方、真理探究の方法などについては、拙稿、「推測と認識」（『古代哲学研究』古代哲学会編、第二六号、一九九四年）、「ヘラクレイトスにおける「希望」と「探究」」（『慶應義塾大学言語文化研究所紀要』第三一号、一九九九年）、「言葉を解せぬ魂」（『西洋哲学史の再構築に向けて』渡邊二郎監修、昭和堂、二〇〇〇年）などを参照。

していることにある」(断片 41)

「私にというのではなく、この理(ロゴス)に聞いてそれを理解した以上は、それに合わせて、万物は一であることに同意するのが知(σοφόν)というものだ」(断片 50)

「健全に思慮を働かせることが最大の有能さであり、叡知(σοφίη)とは、ものの本性に耳傾けつつ、真実を語り、ものの本性に則して行為することにある」(断片 112)

「自分自身を知ること、健全に思慮を働かせることは、万人に付与されている」(断片 116)

クセノパネスにおいては、「神」対「死すべき者」という対立図式を前提としながらも、神助でなく主体の側の努力を通じての人間(きわめて限定されてはいるが)による「思わく」から真の知識への接近可能性を示していた。そしてその場合の認識対象は神々も含めた万有全般であった。これに対してヘラクレイトスでは、人間の本来的認識能力に原則的な同意を与えるとともに、把握されるべき原理的对象の公共性と実在性を強調することによって、主体と客体の両面から人間の真理認識の可能性をはっきりと認めている(むろん、クセノパネスの場合と同様に、現実にはその認識を実現しうる人間はヘラクレイトス自身を含めてほんのわずかな特権的人間に限られるのではあるが)³³。

したがって、ここでは、神との対比における人間の認識の不確実性や相対性といった問題は生じてこない。確かに、ヘラクレイトスは断片七八において、「なぜなら、人の性には明察力(γνώμη)は備わっていないが、神の性には備わっている」と語り、あたかもホメロス以来の伝統に従って、人間は原則として神のような洞察力をもたないと考えていたかのように見える。しかし、先に見たように、健全に思慮を働かせながら、いわばロゴスの語りかけに耳を傾け、真実・真理(ἀληθεία)を語ることは、可能性として万人に開かれていたのであり、それゆえ、これと齟齬を来さないように断片七八を理解するとすれば、そこに神と人間の対立を見るよりもむしろ、同じ人間でも、神的な性格(すなわち、可能な限り因習、伝統といった私的世界との繋がりを断ち切り、閉塞的な主観から脱して、あらゆるものをその視野の中に包括しうるような綜観的な明察力を備えたあり方)をもつ者とそうでない者との対立を見るべきである³⁴。そして、そうした神的な明察力をもつ知者とは異なる一般大衆の知のあり方は、ここでも「思いなす、思わくする」(δοκεῖν)という動詞で表現され、「普遍的叡知」と対置されることになる³⁵。

³³ ヘラクレイトスは、テオグニスが人間には如何ともしがたいと嘆いていた自らの運命に関してすら、「性格がその人に憑いた神霊(ダイモーン)である」(断片 119)と語ることで、人間自身が自立的に自らの生を理解し自らの運命を切り開くことを認めているのである。

³⁴ M. Conche, *Héraclite: Fragments*, Paris, 1986, 81-83.

³⁵ 現存断片で、δοκεῖν およびその派生語が用いられているのは、このあとの本文中

「多くの人々は、自分たちが出くわしているようなことがらのことを考えず、人から学んでもそれらを理解していない。ただ、彼ら自身には、それらを考え、理解していると思われている(δοκέουσι)のである」(断片 17)

「この上なく評判の高い人(δοκιμώτατος)が理解し、手放すことのないもの、それは、思わくされてあること(δοκέοντα)である」(断片 28a³⁶)

誰もが日常的に経験している事象、それこそが万有の本性を探究する場である。これについて、自ら思考し、そこに通底している普遍的な意味を理解することが必要なのに、人々はそれがまずできず、たとえ他者から教示されたとしてもやはり理解できない。にもかかわらず、彼らは自分では思考し理解していると思い込んでいる。どれほど名声を得ている人(その筆頭に彼が挙げるのは、ヘシオドス、そしてピュタゴラス、クセノパネス、ヘカタイオスなど)であっても、実際には真実を理解し把持しているわけではなく、自分固有の私的パースペクティヴから見て考えたことを正しいと判断し、その「思わく」にしがみついているだけなのである。しかし、自らのうちにおいてのみ妥当する「思わく」は主観的で欺瞞的なものである。

あらゆるものが対立相反する要素を含み持ち、しかもその対立関係によってこそ各々のものはそのものとして存立する。それは、弓、豎琴、火、そして神、いかなるレベルの存在をも共通に支配している。その表現であるロゴスは、この意味において

に掲げた二断片と、断片 27 (「死後に人間たちを待ち受けているのは、彼らがまったく予期もしなければ思いもかけない(οὐδὲ δοκέουσιν)ようなこと」)、そしてその真正性に疑義がある断片 70 (「人間の思いなすこと(δοξάσματα)は、子どもたちの玩具」)である。断片 27 は、一般大衆が、人間も含めて万物は、対立的調和、緊張的均衡という原理のもとで転化交替していく過程の中にあることを、そしてその原理の表現としてのロゴスをまったく理解しておらず、想像すらできないということか。また断片 70 は、断片 69 (「一人前の大人も神に対しては幼稚だと言われるのは、ちょうど子どもが大人に対してそうと言われるのと同じである」)の後代の派生的な残響であるとする研究者が多い(例えば Marcovich, *op.cit.*, 489 を見よ)。メタファーとしてきわめて興味深いものであるが、仮に真正断片であるとすればどう解するか。大人になるにつれて、子どもの頃の狭隘で表層的な知識を捨てて、万有の本性に関する深い真理を知るべきであるのに、個人の世界でしか妥当しない「思わく」に満足し、さらにはそれを唱道する大多数の大人たちは、ヘラクレイトスから見れば、玩具を手にも他愛もなく喜んでいる子どもと同様である。玩具を取り上げれば泣き騒ぐ子どものように、彼らはその「思わく」に固執する。ヘラクレイトスによる一般大衆、さらには知者と評されている人々に対する批判を、その認識のあり方から行っているように見ることができよう。この解釈については Conche, *op.cit.*, 76 参照。

³⁶ この箇所には、ヘラクレイトス一流の言葉遊びが見られる。ただ、この箇所については、DKをはじめとしてクレメンスの読みにも異を唱える研究者が少なくない(この点については M.Marcovich, *Heraclitus: Greek text with a short commentary*, Sankt Augustin, 2001(2nd.ed.), 78-80 を参照)。われわれは Conche, *op.cit.*, 213-216 に従った。クレメンスの写本通りに読むのは J.-F.Pradeau, *Héraclite: Fragments (Citations et témoignages)*, Paris, 2002, 271-272。

普遍的で公的であり、したがって、それを内実とする真の知識も普遍性をもつことになるがゆえに、この公共性・普遍性の強調は、いっそう大衆の判断と知の独善性、偏倚性、そして閉鎖性を際立たせる。

「それゆえ、遍きものに従わなければならない。しかし、この理（ロゴス）こそ遍きものであるというのに、多くの人々は、自分独自の思慮（*ἰδίαν φρόνησιν*）を備えているつもりになって生きている」（断片 2）

「目覚めている者たちには共通の一つの世界があるが、眠っている者たちは、それぞれが自分だけの世界（*ἴδιον κόσμον*）へ帰っていく」（断片八九）

そして、一般大衆の「思わく」の独善性と閉鎖性は、慣習性と結びつきうる。共通なるものに日々出会っているにもかかわらず、それは彼らになじみのないものに思われ（断片 72）、むしろ慣習として固定化された「思わく」にこそ慣れ親しむ。クセノパネスの伝統的宗教批判に影響を受けたヘラクレイトスは、大衆の清めや祈りといった宗教的儀式を批判して、「神々が何者であるのか、英雄神が何者であるのか、まったく分かっていないのである」（断片 5）と難じ、また同様にして、「人々の間で慣習として行われている（*νομιζόμενα*）密儀宗教の儀礼は不浄なものであるから」（断片 14）とも述べている。無理解によって特徴づけられる大衆の慣習（*νόμος*）は、言うまでもなく、人間界の法（*νόμος*）のすべてを養う「神の唯一の掟（*νόμος*）」（断片 114）とは根本的に異なる。本来、市民はこの神の唯一の掟に基盤をもつ法をこそ守るために戦わねばならない（断片 44）のに、愚かな大衆は慣習を守るのに汲々としているのである。

ただ、こうした「思わく」が知覚判断として理性的判断と差異化され対置されているわけではない。ヘラクレイトスは、概して感覚知覚を評価している³⁷。むしろ、感覚のみでロゴスが把握できるわけではない。それ自体は感覚に明らかなものではない。しかし、かといって、まったくもって隠蔽されているわけでもない。それは、「語りもせず、隠しもせず、ただ徴を見せる」だけのデルポイの神託（断片 93）のように、「目に明らかなことがら」（断片 56）の中にある「徴」を手がかりとして探究されるべきものなのである。漫然と所与の事象を多量に考察することで満足するのではなく、更に進んで、それらが何に則して生起し存在しているか、つまり各々の存在を本来的に結びつけている関係性が何かを、感覚と知性の両方をもって洞察し語らなくてはならない。この点でヘラクレイトスは、同様に神的な全体的・綜観的視野を「よりよきものの発見」の条件としたクセノパネスと一線を画し、独自の認識論を展開する。ヘラクレイトスにとって真理を語る言説を支えるのは、ヒストリエーだけではない（それは必要条件ではあるが十分条件ではない）。彼は更に、深い内省、自己の魂に対する反省をも必要とした。パラドキシカルであるが、人間的あり方を規定する主観性から脱するために、ヘラクレイトスはむしろ、他ならぬ自己の魂のあり方へと眼差しを向け

³⁷ 例えば断片 55, 101a, 107 などを参照。

る。

「魂の限界は、それに行き着こうとして、たとえあらゆる道を踏破しても、見つけ出せないであろう。それほど深い理（ロゴス）を、それは持っている」（断片 45）

自己の魂ほど直接的な所与はない。そしてそれゆえにこそもっとも測りがたいものなのかもしれない。魂を深いところで規定し限界づけている理（ロゴス）を発見すること、つまり魂の真実を理解するという難事³⁸は、魂自身の叡知と洞察力に委ねられる。そして、独自のもの、この上なく私的なものと思われる魂にも普遍的ロゴスがあり、その深みがいかなるものであるかということを、内省を通じた自覚によって理解することは、まさに世界万有の普遍的ロゴスの理解とつながっている。彼は、「人間のうちに最も知恵あるものといえども、神に比べれば猿に見えるだろう」（断片 83）と言い、神と比較される人間一般（そして彼らが師と仰ぐ人々）の無知を語るが、彼が考える本当の意味での哲学者はその対比を越えてロゴスの知を獲得しうる。

4 クセノパネス以後（2）——パルメニデスにおける「真理」と「思わく」

ヘラクレイトスよりもおそらく若干後に活動したと考えられるエレアのパルメニデス（前四七五頃）は、クセノパネスが措定した、死すべき者たちによる「思わく」と神的な知識の対立をそのまま受け継ぐとともに、真理認識が基本的に可能であるとしている点では、ヘラクレイトスと軌を一にしていると言えよう。パルメニデスは、ひとりの女神が若者であるパルメニデスに語りかけるという設定のもと、六脚韻の叙事詩でもって、哲学的探究が探究として成立する基盤、われわれの思考と認識が成り立つ根拠、実在の実在たる所以を探し求める³⁹。

「汝はここですべてを聞いて学ぶがよい——
まずは説得力のある真理の揺るぐことのないそのところを、
ついで死すべき人の子らの思わく（δόξα）を。そこにはまことの証しなし。
しかしそれでもなおこのことをも汝は学ぶことになる——いかにして思わくされること（δοκοῦντα）がすべてに完全に生きわたりつつ真実にあらねばならなかったかを」（断片 1, 28b-32）

³⁸ ヘラクレイトス自身、「私は自分自身を探究した」（断片 101）と語っているが、直説法アオリストの動詞からは、彼の自己探究が一回きりで終わったのではなく、繰り返し繰り返し行われたことが窺える。スネルはヘラクレイトスがロゴス認識に達する組織的方法を挙げていないと言うが（二六六頁）、ヘラクレイトスは自己の魂の探究を自然探究の範型としていたと見ることができる。

³⁹ 以下のパルメニデスに関する論述は、これまでの拙稿をまとめたものである。例えば、「パルメニデスの断片七に於ける「ロゴス」の意味について」（『西洋古典学研究』日本西洋古典学会編、第四一号、一九九三年）、「禁じられた道」（『哲学研究』京都哲学学会編、第五六七号、一九九九年）などを参照。

詩人ヘシオドスにムーサたちが語りかけていたのと同様に、パルメニデスも、叙事詩人たちの伝統に立ち返って、天からの啓示によって真理を物語ろうとしているかのようである。しかし、パルメニデスの女神はもはや無名であり、また、彼女は全面的啓示としてその詩を物語っているのでもない。確かにこの神格は、パルメニデスの言説の真理性をいわばア・プリオリに保証し、そこに疑義を差し挟む余地を最初から残さないために導入されたと言えるが、とりわけそれは、探究の道の提示そのものにおいて重要な役割を果たしている。

「いざや、私は汝に告げよう、汝この言葉を聞いてよく受け容れよ——
いかなる探究の道が考えるべき唯一のものであるか。
その一つは「有る(ἔστιν)」そして「有らぬは有らぬ」という道、
これは説得の女神の道である（真理(ἀληθείη)に従うがゆえに）。
ほかの一つは「有らぬ(οὐκ ἔστιν)」そして「有らぬことが必然」という道、
この道はまったく探ねえざる道であることを私は汝に告げる。
なぜならば汝はあらぬということを知ることもしなければ（それはなしえぬこと）
語ることもできないから」（断片 2）

「＜有らぬ＞の道」は、「有らぬ」ということ自体が認識と言説の対象たりえないことから、採るべき探究の道とされないのに対して、「＜有る＞の道」は、認識や言表という基準を持ち込むことなく、それが真理にかしづく説得の女神の道であるとだけ言われて、そのまま採択される。「有る」か「有らぬ」かと問われたとき、「有る」を選択し「有らぬ」を排除するのは、三段論法の結果（「A か B である。B でない。したがって A」）ではなく、また、「有るもの」が「有らぬもの」とは異なり認識と言説の対象となりうるからでもない。あくまでも、「有る」は有り真実の道だから必然的に採用されるのである。これではトートロジーであり、「ある」が真の探究の道であることの根拠としては空疎なものと思われよう。しかし、なぜ「ある」なのかと問われて、例えばその根拠として認識・言表可能性を立てることは、その存立全体を人間の側の思惟行為・言表行為に委ねることになり、結局はその真実性は相対的なものとならざるをえない。しかし、これは「ある」を真理探究の出発点に立てるパルメニデスにとっては、けっして許容できるものではなく、むしろ実際には、「ある」の定立こそが、人間の真なる認識や言表の成立を支える根拠となるのである。

「思惟することと思惟(νόημα)がそのゆえにあるところのものとは同じである。
なぜならば、思惟がそこにおいて表現を得るところの「有る」ものがなければ
汝は思惟すること(νοεῖν)を見出さないであろうから」（断片 8, 34-36a）

だからこそ、彼は「有らぬ」の道についてはその思惟・言表不可能性を放棄の根拠としながら、「有る」の道についてはなぜそれが真実の道なのかという根拠自体を更に問うことはなかったのである。それは提示と同時に普遍性と必然性を付与されている。

ヘラクレイトスは、存在者がいかにあるかということ、すなわちそれらを貫く統一的な原理を提示することを何よりもまず重視したのに対して、パルメニデスは、存在者とは何か、「有ること」とは何かという、より（あるいはもっとも）根本的な問を立てるとともに、この根源的な「有る」を、真理のいのちであり根幹であり核心をなすものと考えた。それは彼の存在直観であり、いかなる推論から導き出されたものでもない。だから「有る」の道は説得の女神の道なのである。この道が真実で真正のものであることは論証の対象ではなく、説得の対象である。

しかし、パルメニデスが神の権威を本来必要としているのは、真理探究の基盤がこの根源的な「有る」であり、またそれが真実の道であるという主張までであると言ってよいだろう。パルメニデスは、断片八において、「有るもの」が生成消滅しえず、連続不可分で、不動にして完結しているということを、次々と論証していくが、その主張の真実性は、知覚経験によって確証できるというようなものではもちろんない。かといって、女神の言葉だからという理由を持ち出すまでもない。それが真であることは、何よりも推論の内的整合性によって保証されうるのである。

さらにまた、女神は最初に、すべてを聞いて学ぶがよいと語っていたが、それは文字通りすべてを教示してくれるものではなかった。死すべき者たちの思わくがどのようなものであるかを示してはくれるが、思いなされることどもの存在論的必然性がどこに由来するものなのか、その虚偽性の起源は何なのか、という肝心の点は明確に示してはくれない。女神は、彼らの「思わく」を「＜有る＞と＜有らぬ＞が同じであり同じでない」（断片 6,8）と定式化し、その矛盾を摘出する。知覚経験を妄信し慣習的に信じられている(γενόμισται)通念に無批判に従う彼らの言説は、真理と隔絶した、実在との対応関係を持たない単なる名目の積み重ねにすぎない。しかし、この定式化（それは、「多くの異論を引き起こす吟味批判」でもある）を、女神の話を傾聴する者はそのまま受け取るだけでよいわけではない。女神はむしろ、自らの手による吟味批判を、ロゴスによって判定せよと聞き手に命じている（断片 7,6）。ロゴスとは、自明の、証明不要の探究の原理、すなわち「＜有る＞、そして＜有らぬ＞はあらぬ」という言葉である⁴⁰。女神の言葉の聞き手である探究者は、それを拠り所としながら、思わくに対する女神の判定を更に自ら判定するという能動的な姿勢を要求される。

そしてまた、女神は、真理のこころは語ってくれるが、真理そのものを語ってはくれない。それは啓示の対象ではなく、依然として、聞き手が自ら探究すべきものなのである。感覚はわれわれに多様で複雑な世界を提示する。この多様なあり方を、ミレトス派の人々も、クセノパネスも、そしてヘラクレイトスも、根本的な単一の原理に基づいて世界は成立していると考え、観察や経験を補強材料としながら神の助けに依存することなく説明理論を構築しようとした。そこには、程度の差はあれ、人間の認識能力に対する肯定的な評価がある。世界が神々の手になる創造ではなく、内在的な何かから発展形成してきたのではないか。世界が発展の可能性によって特徴づけられるのであればその起源は何か。単純から複雑へ、静止から運動へという世界の方向性

⁴⁰ 「ロゴス」を理性という意味で理解すべきではない。それはアナクロニズムである。なお「真理についての信すべき言葉(λόγος)」（断片 8,50）という表現も参照せよ。

を踏まえ、彼らは、生成と発展の歴史を持つ世界の背後に探究の目を向ける。ヘシオドスの「カオス」はその端緒と見ることもできよう。

これに対してパルメニデスは、彼らと同じ位相において万有の真理を解き明かそうとするのではない。むしろ、彼らの探究のあり方そのものを問題とする。彼らは、「生成と消滅」、「有と非有」、「場所の変化」、「色の交替」などを、真実性を持つものだ(εἰναι ἀληθῆ)として受け容れているが、これは存在に非存在を、非存在に存在を導き入れることに他ならない。彼らのこのような思考形式と対決するために、パルメニデスは、まずもって「有る」ということを真実の思考と言表の基盤として措定したのである。その措定自体の妥当性があらかじめ確保されているのは、先に述べたとおりである。しかし、言うまでもなく、真理探究はそれで完結するわけではない。「有るとはいかなることか」つまり「有る」ということの本性が明らかにされて初めて「何が有るか」という問が可能になり、それへの答えが与えられたときによりやく真理の探究は完結する。

では、実在はどのような形で人間に認識されうるのか。パルメニデスの哲学上の貢献に関してしばしば言われるのは、認識能力を明確に分類するとともに、そこに価値的区分を導入したということである。つまり、彼において初めて、実在認識の点で感覚と知性(νόος)とが対置され、感覚は人を欺き、知性のみが信頼できると認定された、とする解釈である⁴¹。断片7では、女神は若者に対して、知覚経験への不信を表明し、「汝が多くの経験に支えられた習慣に強いられて、この道を行きながら、もの見分けえぬ眼と鳴りさわぐ耳と舌とを働かせることのないように」と警告し、それに続けて「ロゴスによって判定せよ」と命じており、確かにそうした解釈が可能であるかに見える。しかし、ここでのコンテクストは、同一の対象(実在)の認識に関して、感覚とロゴスが競合しているというものではない。また、感覚と対置される理性的思考、思惟も、絶対的な確実性を付与されているわけではない。知性は慣習と困惑に引き回されてあてどなく彷徨う。だからこそ真理探究者は、「有る」に誤りなく常に身を寄せ、それを核として思考し言表しなくてはならない。知性が本来的に無謬的であるなら、「＜有る＞は有る、と語り考えなくてはならない」(断片6,1)という必要性が説かれるはずはない⁴²。

パルメニデスにとっては、まず第一に、感覚知覚を排除するということが問題なのではなく、われわれが万有の真理を認識したいと考えてそれを探究するとき、他ならぬ「有る」を基盤とせよということである。そのときに可謬的知性は彷徨から解放され、真理への道を歩み始めることができる。言い換えれば、彼は真理認識の条件を示しているのである。断片8の「有るもの」の本性情規定において展開される推論に感覚が関与する余地はないように見え、またその本性情規定を満たしうる実在の探究においても感覚が参与しうるように思われぬ。しかしそれでもなお、パルメニデスにおいて、知性と感覚が対立関係にあるという彼の自覚と信念を見出すことはできない。

⁴¹ E.g. W.K.C.Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, Vol.2, Cambridge, 1965, 25.

⁴² 女神が若者に思わくの道を禁ずるときの「探究のこの道から想い(νόημα)を遠ざけよ」という言葉(断片七、二)も参照せよ。

知覚経験は「思わく」を形成し、そしてそれはパルメニデスにとってやはり知性も参与した知的誤謬なのである。「思わく」の本質は、偏ったパースペクティブのもと、知覚経験の積み重ねによって形成される通念と慣習(νόμος)である。彼の存在直観に基づく「有る」の絶対的措定に比べれば、感覚と知性の価値的区別は未だその方向性を示すにとどまっていると言える。

彼の弟子であるメリッソス（前四四四頃）においてもそうした区別はおろか、実在を理解するということは彼にとって、依然として対象を「正しく見、聞き、理解する」（断片 8）ことに他ならない。少なくともメリッソスは、感覚を排除し知性のみを信頼するということが師の基本的な主張であったとは考えていなかったように思われる。

また、パルメニデスの実在規定を最大限満たす形で現象を説明しようと多元論を展開したエンペドクレス（前四九二頃～四三二頃）も、思惟とともに諸感覚を等しなみに重視している（断片 3,9-13）。たとえエンペドクレスがパルメニデスに対して批判的立場にあるとしても、パルメニデスの実在規定を自らの「万物の四つの根」たる四元に適用しながら、その規定と一体となっている（とされる）感覚否定の部分を拒絶したというのはきわめて不自然であろう。むしろ、限られた経験だけをもって全体を発見したと傲りたかぶる一般の人間にとって「見がたく、聞きがたく、また思惟によって捉えがたい」（断片 2）万有の真実を語るエンペドクレスは、やはり、パルメニデスと同様に、そうした人々による説明を単なる名目であり真実を述べるものではないと批判する。そして彼らのその言説があくまでも慣習に則ったものであり、本来の（あるいは神的な）掟(θέμις)に従ったものでないと言明している。

「これら（四要素）が混合されて人間のかたちをとりアイテールの中へやってくるとき、

あるいは猛々しい獣の種族、あるいは藪の種族のかたちをとり、

あるいは鳥たちの種族となるとき、そのとき人間どもはそれが生まれると言い、

また互いに分離されるときには今度はこれを不幸な死と呼んでいる。

それは正しい掟(θέμις)の許す呼び名ではないが、ただ習わし(νόμος)に従って私自身もこれを認める」（断片 9）

慣習に満足するそのような人々には、「はるか遠くまで及ぶ探究心」（断片 11）はない。かれらの想いが射程に収める範囲はきわめて狭いのである。

結局、感覚と知性（思惟）は、その適用場面を異にはするが、全体的な真理認識の場においては同じように関与している。その関与のあり方についての理解が、時代とともに徐々に変化して行くにしても、クセノパネス以後、ヘラクレイトス、パルメニデス、そしてエンペドクレスにおいては、「思わく」としての一般大衆の見解・通念を批判するときの根拠は、それが知性でなく感覚知覚に誤って信頼をよせているということよりも、まずもって、固有の経験や慣習に支えられた主観的で狭隘なパースペクティブのもとで形成されているということにあるように思われる。その主観性や狭隘さのさらなる原因が感覚知覚に求められるにはまだ一定の時間が必要だったとも言えよう。

5 ピロラオス、デモクリトスからプラトンへ

おそらくパルメニデスより四〇年ほど後の世代で、彼の著書を読んでいたであろうピュタゴラス派のピロラオス（前四七〇頃～三八五頃）は、ホメロス以来の伝統的な人間的知と神的知の峻別という枠組みを改めて堅持しながら次のように語っていた。

「諸事物の永遠の本質と自然そのものは、神的な認識を許容し、人間的な認識は許容しない。ただし、もし宇宙世界を構成するもの、つまり限定するものと無限なるもの本質がなければ、現にあってわれわれに知られるものの何一つとして、生起して行くことはできなかったという点だけは別である」（断片 6 の一部）

認識に関する謙虚さという点で、ピロラオスは再びクセノパネス、あるいはアルクマイオンの立場に立ち返っているとも見える。しかし、当然ながら彼もまた、人間が神的知へ進出する道を開いていた。人間は原則として、自然そのものも事物の本質（パルメニデスはそれを、神的權威をかりて提示した）は認識できないが、例外的に、限定するものと無限なるものが世界のもとにある究極の實在の要素であるということを経験でき、つまり、その限りでいわば神的知識に与ることができるのである⁴³。

断片 13 でピロラオスは、「脳は知性(νóος)の、心臓は魂と感覚(αἴσθησις)の、臍は胎児の根付きと成長の、生殖器は種子の放出と出産の原理である。脳は人間の原理、心臓は動物の原理、臍は植物の原理、生殖器はそれら全部の原理を示す[以下略]」と述べ、認識能力を階層的に分類していた。注目すべきは知性と感覚の区別で、しかも知性は人間に固有の能力であると認定している。アルクマイオンにも「人間だけが理解するのであって、その他の動物は感覚するのみで、理解することがなく、この点で人間はその他の動物と異なっている」（断片 1a）という言葉が伝えられているが、これほどはっきりと、知性と感覚を明確にかつ自覚的に分類するとともに、それらに価値的な序列を与えたのはピロラオスが最初と言ってよいだろう。

ただし、そのような区別にもかかわらず、知性が不可謬的で常に實在を把握できる能力であると認定されているわけでもない。やはりパルメニデスと同様に、ピロラオスにおいても、真理認識の条件を考える上で問題となるのは、何が認識するのかという主体ではなく、何を認識するのかという対象の側なのである。

「そして実際、認識されるものはすべて数を持つ。なぜなら、数がなければ、何であれいかなるものも思惟されることも知られることもできないから。」（断片 4⁴⁴）

⁴³ ピロラオスについては、C.A.Huffman, *Philolaus of Croton. Pythagorean and Presocratic*, Cambridge, 1993, 123ff.を見よ。

⁴⁴ 断片一では、感覚さえもが、数を条件とした事物認識の場において関与していることが語られている。ただしこの断片は真正性に疑義がある。

ピロラオスにとっては、経験的対象の構造を支配している数を把握するということを知ることなのである。何かが認識されうるとすれば、それは、そのものが数的限定を持つからである⁴⁵。そしてこの数的限定つまり奇数と偶数のそれぞれがもつ多くの形態は、「各個物自体がその徴を表示する」(断片 5)のである。諸事物は固有の数的限定を直接的に明示してはいないが、徴の形で表示している。知覚に与えられたこの徴を起点に知性は事物の内的な数的限定へと迫っていくのである。そしてその限りでピロラオスはヘラクレイトスと同じく間隔に一定の意味と価値を認めていると言える。

ピロラオスと同様に知性と感覚とを区別した上で、實在の認識に関して感覚の信頼性を疑い、知性を高く評価したのは、彼と同時代の原子論者のデモクリトス(前四六〇頃~三七〇頃)である。感覚を通じてわれわれが経験する世界は、味や臭い、色、音によって特徴づけられるものであるが、デモクリトスにとって実在するものは、充実体としてのアトムと、アトム相互を隔てるとともにアトムが移動していく当の場としての空虚だけであり、それらの集合と解体が基本的なプロセスなのである。したがって、諸感覚に現れるものは実在とは無関係であり、二次的で主観的なものにすぎない。原子論もやはり、パルメニデスによる實在の本性規定を最大限満たしつつ、なおかつ現象を救おうとする試みであった。

「甘さは約定上のものとしてあり、苦さは約定上のものとしてあり、熱さは約定上のものとしてあり、冷たさは約定上のものとしてあり、色は約定上のものとしてあるが、しかるに諸々のアトムと空虚は真実にある」(断片 9)

このような見解は、デモクリトスを懐疑主義へと接近させるかのように思われる。実際、次のような言葉が残されている。

「当該基準の助けにより、人は自分が真実から隔てられていることを認識しなければならない」(断片 6)

「しかしながら、各々のものが真実にはどのようなものなのかを認識するのは困難なことである」(断片 8⁴⁶)

これらが全面的な懐疑主義の立場の表明だとすると、感覚の対象となりえないアトムと空虚を説明原理とする彼の原子論自体がまったく不可解なものとなりかねない。し

⁴⁵ ピロラオスは、認識論的原理としての数を語っているのであり、存在論的原理としてのそれを語っているわけではない。したがって、事物は数から構成されている、とか、事物それ自体が数である、という主張を彼に帰することはできない。

⁴⁶ 他に、「各々のものが真実にはどのような性質のものであり、どのような性質のものでないのかをわれわれはいま理解していない、ということが多くの箇所で明らかにされた」(断片 10)や「真実にはわれわれは何も知らない、というのも、真理は奥底にあるから」(断片 117)も参照せよ。

かし、実際には彼は認識に二通りのものを考え、しかもその二つの認識でもって實在認識のプロセスを説明しているように思われるのである。

「認識には二つの形態、つまり真正な認識と暗い認識とがある。そして暗い認識には以下のものがすべて属している。すなわち、視覚、聴覚、嗅覚、味覚、触覚。これに対してもう一方のものは、真正な認識であり、暗い認識から隔絶している。暗い認識が、もはや小さなものへと眼差しを向けることも、聞くことも、臭いをかぐことも、味わうことも、接触して知覚することもできず、しかし、より微細なものへの探究は遂行されなければならない場合、より微細なものを認識する手段を持っている真正な認識がそれに取って代わるのである」(断片 11)

真正な認識とは、この断片の引用報告者であるセクストスによれば「思惟を通じた認識」である。アトムと空虚からなる實在の世界は思惟によってのみ認識される。感覚は、アトムで構成されているものの現れ(主観的な諸性質の集合)をわれわれに告げる。その知覚経験は「思わく」(*δόξις*)であり、けっして實在の本来的なあり方を表示するものではない。

「この説明もまた、われわれが真実にはいかなることについても何ひとつ知ってはならず、むしろ、個々の人間のすべてにとって、その思わくは(諸々のアトムあるいは知覚像の)流れ込みである、ということをまさしく明らかにしている。」(断片 7)

先の懐疑主義的断片は、あらゆる認識を否定するものではなく、あくまでも、感覚において實在を捉えることができないということを述べているのである。デモクリトスにおいてもやはり、真の知識と「思わく」とが対置され、その「思わく」は慣習的に真であると信じられているにすぎない。パルメニデスでは、(われわれの主張では)まだ知性と感覚とが明確な対立関係を形成するまでに至っておらず、そのために、「思わく」の拒絶も感覚の虚偽性だけにその根拠を求めるわけにかなかったが、デモクリトスでは、明らかに「思わく」は感覚に基づく慣習的判断として思惟と対立し、また、感覚の不確実性ゆえに常に誤ったものとされている。

しかし、厳密なところは判然としないが、少なくともデモクリトスは、知覚因果説的な立場を採っており、つまり、思わくが表現する「現象」は、認識対象を構成するアトムから発出された写影像(それ自体もアトムによって構成されている)が感覚器官に衝突することによって生み出されるものであって(Cf. DK67A29)、その限りで「現象」は対象と、いわば因果的な関係を構成している。知覚できないほど微細なアトムの表出としての知覚表象は、そのもとにある客観的世界の現れであるがゆえに、そのようなものの存在、特性、振る舞いを説明する起点となる⁴⁷。むろん、その現れ

⁴⁷ Cf. C.C.W. Taylor, *The Atomists: Leucippus and Democritus*, Toronto, 1999, 221: "The atomists' distinction between appearance and reality does not involve 'doing away with sensible things'; on the contrary, appearances are fundamental to the theory, first as providing the primary application for the observationally based

方は知覚する側の感覚器官の情態に応じて多様に変化する。そして、どの現れも情報としては等価であり、真偽の点で等値である。デモクリトス派のディオティモス（前四世紀）が、デモクリトスに従って三つの判断基準を挙げ、その第一番目に「不明なもの把握する基準は現れである」と述べているが、もしこれが正しければ、デモクリトスにおいては、思惟が実在を把握するのは、直知によるのではなく、感覚情報を媒介としているということになる。したがって、「思わく」は実在の直接的な裏付けを持たない限りで虚偽であるが、実在の認識においては一定の役割を担っているとも言える。

そしてまた現存断片においては、神的なものが倫理的な文脈で語られることはあっても（例えば断片 37）、実在認識に関して神と人間という対比が表立って言及されているものはない。神々ですらアトム複合体あるいは少なくとも写影像と見なしていたであろうデモクリトスにとって（断片 166）、たとえ何らかの対象（例えば、アトムの原初的運動である渦動の原因としての必然あるいは偶然）に関する認識が神的と呼ばれることがあっても⁴⁸、それは、おそらくは「真理は奥底にある」という意味においてであり、神的知と人間的知の絶対的乖離を導くものでなかったのではないだろうか。

パルメニデスの思考の方向性を原子論者とは異なる形ではっきりと見て取り、未だ十全に深化・整備されていなかった彼の認識論を、きわめて明確な形で批判的に展開したのは、パルメニデスを父と呼んだプラトンである。その影響関係は、例えば中期対話篇『国家』第五巻の次の箇所を挙げれば十分であろう。

「物事を知っている人は、何かを知っているのかね、それとも、何でもないものを知っているのかね？[中略]」「何かを知っているのだと答えましょう」「その何かというのは、有るもの（有）かね、有らぬもの（非有）かね？」「あるものです。有りもしないものを、どうして知ることができるでしょう」「では、ここにわれわれは、一つの論点を確認したことになるのではないか？[中略]すなわちそれは、完全に有るものは完全に知られうるものであり、他方、まったく有らぬものはまったく知られえないものである、ということだ。[中略]ところでしかし、もし有りかつ有らぬような性格のものが何かあるとすれば、そのものは、純粹に有るものとまったく有らぬものの、中間に位置づけられるのではないだろうか？[中略]<有るもの>には<知識>が対応し、

terminology which is used to describe the nature and behaviour of the entities posited by the theory.” デモクリトスについては他に、P.Curd, “Why Democritus Was Not a Skeptic”, in A.Preus(ed.), *Before Plato: Essays in Ancient Greek Philosophy VI*, Albany, 2001, 149-169 も参照。

⁴⁸ アリストテレスの報告に「ある人たちの考えるところによれば、偶然は原因ではあるが、それは人間にそなわった思考には明らかならざるものであり、何か神的なもの、神霊のなせるわざに近いものと見なされた」（『自然学』第二巻第四章一九六b五）とあり、これがデモクリトスを含めた者たちへの言及であるならば、世界形成における原初的な渦動の原因についての認識は人間には不可能ということになるが、原子論における必然と偶然の問題はそれ自体非常に厄介な問題であり、更なる検討が必要である。Cf. Taylor, op.cit., 188ff.

他方、＜無知＞は必然的に＜有らぬもの＞に対応するのであれば、いま言われた中間的なものに対応するものとしては、＜知識＞と＜無知＞との、やはり中間にあるようなものを、求めなければならないのではないか？[中略]ところでわれわれは、＜思わく＞というものがあると言うね？[中略]＜思わく＞と＜知識＞とは、それぞれ自分に固有の能力に応じて、別々の対象に配されていることになる。[中略]＜思わく＞の向かう対象は、＜有るもの＞でなく、さりとて＜有らぬもの＞でもない。[中略]同時に有りかつ有らぬようなものは、純粹に＜有るもの＞と完全に＜有らぬもの＞との中間に位置づけられる。[中略]その両者の中間にあるとわかったのは、われわれが＜思わく＞と呼ぶところのものだったのだね？」(467e-478d：藤澤訳)

知識と無知、その中間の思わく、そしてそれぞれの認知状態に対応する対象としての「有るもの」、「有らぬもの」、そして「有りかつ有らぬもの」、これらは明らかにパルメニデスにおける「有る」と「有らぬ」の二つの探究の道、そして「＜有る＞と＜有らぬ＞は同じでありかつ同じでない」という思わくの道を踏まえた見解である。

そして「線分」の比喩(509d-511e)では、存在全般を思わくされるものと思惟されるものとに分け、前者に対応する魂の状態を感覚(それは更に直接知覚と間接知覚に二分される)、後者は思惟(これも理性的思惟と悟性的思考に二分される)とした。プラトンにとって、「有るもの」、真実在としてのイデアは、感覚によっては捉えられず、もっぱら思惟だけを働かせることによって把握されるものである。パルメニデスにおいて暗示されていた感覚と知性の峻別は、ピロラオス、そしてデモクリトスにおいて明示的になされたが、プラトンはそれをそのまま継承している(プラトンは、その対話篇でデモクリトスについては一度も言及することはなかったが)。

そしてイデアの規定も、例えば『饗宴』のディオティマが語る美のイデアの描写に見られるように、パルメニデスの実在本性の規定に基本的に則っている⁴⁹。『饗宴』二一〇E以下によれば、美のイデアは、常にあり、生じることも滅びることもなく、増大することも減少することもない。そしてある面では美しいが他の面では醜いというようなものではなく、ここでは美しいが、かしこでは醜いというようなものでもない。それはそれ自身がそれ自体だけでつねにただ一つの相を保ってある。他の美しいものが生じたり滅んだりしても、それは少しも増減せず、いかなる影響をこうむることもない。他方、パルメニデスの「あるもの」は、不生にして不滅で、生長することなく、ただ一種のものであり、ここにより多くあったりより少なくあったりすることなく、同じものとして同じところにとどまりつつそれ自体だけで横たわる(断片8)。

そして、ほんのわずかであれ、感覚知覚に惹かれて思惟の働きの中にこれを持ち込めば、真の知識の探究は阻害される。プラトンにおいてもやはり、真の知識の対象は神的なものと呼ばれて「思わく」と対比され、更には、魂(知性)自体も神的なものに似ているとされる。例えば、『パイドン』84a-bの「哲学者の魂は、思惟にしたがって、つねにそのなかに休らい、真実なもの、神的なもの、単なる憶測の対象でないも

⁴⁹ F.Solmsen, "Parmenides and the description of perfect beauty in Plato's Symposium", *American Journal of Philology*, 92, 1971 を参照。

のを見、それに養われているかぎりはこのように生きなければならぬと考えるのだ」と、80b の「神的で、不死で、叡智的で、単一の形をもち、分解することなく、つねに不変で、自己同一であるもの、そのような種族のものにこそ、魂は最もよく似ている」いう言葉（いずれも藤澤訳）を参照。その背景に、ソクラテスの「人間なみ以上の知恵」と「人間なみの知恵」という区別（『ソクラテスの弁明』20d）を認めることも可能であろう。

このように、プラトンは、人間の魂の状態としての感覚と思惟とを、働きの点でも対象の点でもはっきりと峻別した。むろん、それぞれの対象は相互に、存在論的にまた認識論的に見て断絶した無関係な領域を形成しているわけではない。イデアは、「思わく」の対象である感覚的個別的事物に関するわれわれの経験成立の根拠であり、それらについての認識の規範なのである。プラトンが思惟的对象と感覚的对象を峻別することの趣旨は、後者をひたすら虚妄として排除することにあるのではなく、まずもって、われわれが現に経験しているこの世界の存在論的かつ認識論的な基礎づけのために、統一的な説明原理を提示することにあつたのである⁵⁰。

プラトンに至るまでの初期ギリシア哲学における認識論の展開を概観してきたが、扱った哲学者はごく一部で、その扱い方も限定的であり、認識論の文脈に限っても、ソフィストのプロタゴラスを始めとして触れるべき哲学者は他にもいたであろう。しかし、本稿はそのような意味での網羅的記述を目指すものではない。われわれがいくつかの事例に即して考察してきたのは専ら以下の点、つまり、神と人間という伝統的な区別が、初期ギリシア哲学者においても依然として認識の問題を考える上での大きな枠組みとして意識されており、彼らが、その枠組みを前提としながら、万有の真理に関する人間の知識のありようをどう取り押さえてきたか、という点である。實在との一致を真理の基準とする、いわば古典的真理観の中で、初期ギリシアの哲学者たちは、存在する万有を誤りなく捉え表現することが人間にとって可能であると信じ、またそのための能力を人間自身に認めて、かつて無造作に置かれていた人間的認識の限界を拡張していった。それは、プラトンにおける知識についての厳密な概念規定へ結実していくのである。ギリシア古来の神と人間の対比という枠組みをいかに克服していくかという彼らの問題意識が、そのまま、初期ギリシアの認識論を特徴づけるものともなっていたとも言えるだろう。

⁵⁰ 藤澤令夫「哲学の形成と確立」、『哲学の歴史Ⅰ』（岩波講座「哲学」XVI、岩波書店、一九六七年）、一四一～一四二頁。

第2章 プラトンとパルメニデス

はじめに

本章では特にプラトンの『ソピステス』における「有」論に的を絞って考察する。プラトンの対話篇『ソピステス』は、後期のグループに属するものであり、古人によって伝統的な副題として「有るものについて」という題が付されている。古人の理解の真意がいかなるものであったかは判然としないが、本論では、いわゆる *συμπλοκὴ τῶν εἰδῶν* の議論に至るまでの対話の中で、プラトンが「有るということ」をどのような形で問題化し、そしてそれにどのような解答を与えているのかを考察するとともに、それがパルメニデスの有論といかなる関係にあるのかを検討する。

1

まず対話全体を概観してみると、それを構成する議論の主題は大きく三つに分けることができる。すなわち、表題に示されているように、ソフィストという種族を分割法によって定義することと、それに包み込まれ且つ密接に関連している「有るということ」と「有らぬということ」の問題、および論理的且つ文法的な命題分析とがそれである。我々の考察は、その中核をなす第二番目の議論に向けられることになる。

分割法によってソフィストが「映像作りの技術」(*εἰδωροποιική*)を駆使するものであることが示される。そしてこの技術はさらに「似像作りの技術」(*εἰκαστική*)と「見かけだけを作る技術」(*φανταστική*)とに分割される(235b-c)⁵¹。しかしそうした技術をソフィストの技術として規定するとき、すでに我々はそこにおいて「有らぬものが有る」(*τὸ μὴ ὄν εἶναι*)ということを前提としており、矛盾律に違反しているのである。つまりこれは、かのパルメニデスの根本格律である「有らぬものどもは有るというこ

⁵¹ 以下、著作名の記されていない頁付けは『ソピステス』のものである。テキストは J. Burnet の校訂 (OCT) に従った。翻訳は岩波書店版プラトン全集の藤澤令夫訳に準拠したが、論旨の都合で改変したところがある。

のことはなんとしても主張されてはならない」(237a8=断片 7.1-2⁵²)に抵触するものである。しかしながらこの前提が承認されないことには、ソフィストは定義されえない。そこでパルメニデスの格律を犯してでも「有らぬものが何らかの意味で有り、また逆に有るものが何らかの意味で有らぬ」(τό τε μὴ ὄν ὡς ἔστι κατά τι καὶ τὸ ὄν αὖ πάλιν ὡς οὐκ ἔστι πη:241d6-7) ことをなんとか論証する必要が出てくる。そのために導入されるのが、形相相互の関わり合い(編み合わせ)(συμπλοκή τῶν εἰδῶν)についての考察である(251a-259e)。結果から言えばこの論証は成功を収めることになる。形相「動」を例にとった場合の形相相互の関わり合いは次のようになる。

K οὐκ ἔστι Σ. Κ ἐστὶ ἕτερον τῆς Σ.

Κ ἐστὶ Ο διὰ τὸ μετέχειν τοῦ Ο. (255e10-256a2)

K οὐκ ἔστι T. Κ ἐστὶ ἕτερον τῆς T.

Κ ἐστὶ T διὰ τὸ μετέχειν τοῦ T. (256a3-b5)

K οὐκ ἔστι Θ. Κ ἐστὶ ἕτερον τῆς Θ.

Κ ἐστὶ Θ διὰ τὸ μετέχειν τοῦ Θ. (256c5-c10)

K οὐκ ἔστι Ο. Κ ἐστὶ ἕτερον τῆς Ο.

Κ ἐστὶ Ο διὰ τὸ μετέχειν τοῦ Ο. (256c11-d10)

K=κίνησις Σ=στάσις Ο=ὄν T=ταυτόν Θ=θάτερον

この表を見てすぐにわかるように、*οὐκ ἔστι* の代わりに *ἐστὶ ἕτερον τῆς* が置かれているのである。このようにプラトンは、「有る」と正反対の関係にある非存在としての「全く有らぬ」(τὸ μηδαμῶς ὄν)を示すものとして「有らぬ」を解することなく、「・・・で有らぬ」(＝・・・とは異なる)を意味するものとしてそれを扱うことで、パルメニデスの格律の論駁に成功し、加えて「有らぬ」の本性をも明らかにしたのである。

これで一応ソフィスト定義への道に置かれた障壁は取り除かれたことになる。ただ、この論証は、あくまでも「非存在」の意味での「有らぬということ」を排除したがゆ

⁵² ソクラテス以前の哲学者については H.Diels, W.Kranz(hrg.), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin, 1951-52(6)に、また翻訳は『ソクラテス以前哲学者断片集』(内山勝利編、岩波書店、1996-98年、全5分冊+別冊)に原則的に準拠する。ただし解釈の違いや論旨の都合で変更したところが少なくない。

えに成功したものである。パルメニデスにとって「有らぬ」とは徹頭徹尾「非存在」であった。だから、その意味ではプラトンは決して「父親殺し」(241d3)などにはなっていない。一見矛盾律違反に見える主張も、「何らかの意味で」という留保によってその非難を免れるのである。だから逆に言えば、それは、パルメニデスの格律で曖昧なままになっていた述定と存在の峻別という点に関して、「父親」の教説の補完にもつながるものであり、それゆえここでの議論は、むしろプラトンがパルメニデスの教えに忠実にしたがっていることを示すものであろう。「非存在」としての「有らぬということ」がいかに困難な問題をそのうちに含んでいるかは、プラトン自身の考察によっても明らかであったから、彼は正面から「非存在」の存在を論ずることを回避したのである。プラトンが言うように、「有らぬもの」は「思惟されることも、語られることも、口に出されることも、論じられることも不可能なもの」(238c8)であり、そしてこの規定はまさにパルメニデスの語っていたことでもあったのである。

「有らぬ」、そして「有らぬことは必然」という道、これは全くもって識別不能の道であると私はあなたに言明する。というのも、あなたは有らぬものを知ることはできないであろうし——それはなされえない——またそれを指し示すこともできないであろうから」(断片 2.6-8)

「有らぬということ」に関する以上のようなことが、パルメニデスの示した里程標に常に沿っていかうとするプラトンの意志を表しているのであれば、残る一項の「有るということ」もまた何らかの形でプラトンによって吟味を受けその意味が真剣に問われるのは当然の成り行きともいえる。

ではパルメニデスがあれほど強固に論じてきた「有るということ」は、プラトンによってどのような扱いを受けているのかというと、これがまた、「有らぬということ」と同じかあるいはそれ以上の困難に与っているという帰結にもかかわらず、その論じ方は一見、当座を繕うだけのようなものに見える。しかし本当にプラトンは、その論じ方にて「有るということ」の問題を真摯に受け止めてはいないのだろうか。否、我々はむしろそこにこそ重要なプラトンの主張が込められていると考えてしかるべきであろう。

「有るということ」に関する彼の議論が決して単なる「脱線」や「回り道」でもないということを確認するために、今一度、『ソピステス』より前に執筆された対話篇であり『ソピステス』にその濃い陰を投げかけている『パルメニデス』に立ち返って見ることにする。

あり『ソピステス』にその濃い陰を投げかけている『パルメニデス』に立ち返って見ることにする。

2

『パルメニデス』では、いわゆる第一部でイデア論批判が展開されているが、その終わりに当たってパルメニデスはソクラテスに次のように問うている。

「そうすると君は哲学についてどうしようというのですか？ 今述べられたことがら（＝イデアに伴わざるをえない多くの困難）が知られないで、君はどこに向かおうとするのですか？」

ソクラテスが、今は全く見当がつかないと答えるとパルメニデスはそれに対して次のように忠告する。

「その理由は、ソクラテス、君が訓練を受けるより以前に心を急がせて、美や正義や善といった諸々の形相の一つ一つを規定しようとしているからなのです（・・・）いいですか、様々な議論に向かう君の熱心さは美しいし神々しいほどです。が、君がまだ若いうちは、君自身を引きとどめ、役に立たないように思えたり多くの人々に無駄話だと呼ばれているものによって、もっと鍛錬を積みなさい。さもないと、真理は君から逃げていってしまうでしょう」（135c5-d6）。

このパルメニデスの言葉は非常に示唆に富んでいる。ここで語られている「役に立たないように思えたり無駄話だと呼ばれているものによる鍛錬」とは『パルメニデス』第二部において「もしーが有るとすれば・・・」および「もしーが有らぬとすれば・・・」という仮定を立てることで行われている一種詭弁めいた複雑難解な議論をさしている。この議論が単なる論理訓練にすぎないという判断は性急にすぎる。我々は『ソピステス』において、一元論者の「有るもの」に関するテーゼに批判が加えられているのを後にみることになるのだが、そこでの議論の内容は、この『パルメニデス』第二部で示された仮定1と2の中に含まれているのである。『ソピステス』でのあの議論の意味を考え合わせたとき、この『パルメニデス』第二部の煩瑣な議論にもまたその哲学的、形而上学的内容を積極的に承認していくことも可能であろう（この点については後で詳述することになる）。

そしてまた、先に引用したソクラテスへのパルメニデスの忠告であるが、藤澤によればこの言葉は、前期の諸著作以来、「美」や「正義」や「善」のアイデアを人間の生き方と行為を導くべき価値的規範として表明してきたプラトンが、ここにきてアイデアのもつ数多くの疑問を前に、アイデア論についてのもっと地味な基礎固めの作業の必要性を自覚したものだとされる⁵³。しかしそれに加えて、我々はまたこの言葉の背後に、プラトンがかの歴史的パルメニデスのとった毅然たる態度を想起しているということを看取できるかもしれない。

パルメニデスによれば、先行する自然哲学者たちは、その思考の基盤から無を排除しようとしながらも、同時にそこに生成消滅や変化を加えることで「思わく」を形成している。つまり「思わく」においては、「生成する」「消滅する」「変化する」ということが「有る」ということと同じ資格で並び、同一の対象が生成し、有り、消滅するとされる。例えば、始源としての空気が濃密化というメカニズムによって水に変化し、希薄化により火に変化するということは、当の空気が、その変化以前にはなかったはずの水あるいは火の生成と同時にあらぬものとなるということである。そこでは「有るもの」と「有らぬもの」の相互転換が自明のこととして語られ、また、始源の存在の根拠そのものが問われることもない。彼らの自然哲学における本来的な論理的欠陥としてのこの「有る」と「有らぬ」の混同は、言うまでもなく「有る」ということの本性の無理解に起因する。「有る」のであれば徹頭徹尾「有る」のでなければならず、「有った」も「有るだろう」も許容されえない。「有るもの」とは、不生不滅、連続不可分割であり、また、不動にして完結しているものなのである。探究の対象として何を措定するにしても、まず、この実在の本性規定を満たすものでなければならない。

それまでの自然哲学が実現してきたすべてに脅威を及ぼし、自然哲学の根本的な転換を促すパルメニデスの論理的要請——それは宇宙論自体を不可能にしかねない——に対して、どのように応答すべきか。エレア派以後の世代の哲学者たちが提示した対応策はさまざまであるが、基本線において共通する部分を持っている。つまり、彼らは、パルメニデスによる生成と消滅の排除に同意したが、他方、変化についてはこれを端的に排除するのではなく、実在の生成消滅に関わりを持たないような変化の可能性を追求し、同様にして、運動ということも、これが現象の本質であるように思われる限りで、エレア派の実在規定に反して認めた。そして、運動や変化に関してエレア派の論理に対抗しうるものとしてさらに精緻な理論化が求められる中で、ミレトス派では等閑にされていた原因の問題にも敏感に反応し、整合的な説明に努めた。

パルメニデスが、かつての自然哲学者たちに加えた純粹に形而上学的な反省が、そ

⁵³ 藤澤令夫『ソピステス』（岩波書店版プラトン全集3）解説、411-412頁。

れまで「アイデアが有る」と「教条的」⁵⁴に主張してきたプラトンによって、今、再認識されていると言えよう。

実際、『ソピステス』においてその反省は新たに一つの問いとなって取り上げられ、それが彼の立場から様々な哲学的思惟に対して問い直されるのである。そしてその問いは、当の Parmenides は言うに及ばず、プラトン自身のアイデア論にも向けられることになる。

このように考えてみると、「基礎固め」としての『Parmenides』第二部は、単なる論理訓練でも「骨の折れる遊戯」(*Parm.* 137b2)でもなく、すべての思惟にとってきわめて重要な根源的な「有るということ」への注意を喚起することが、その目的の一つであったともとれるのである。そして、先にも見たように『Parmenides』におけるこうしたプラトンの Parmenides 的態度は、その第二部だけに見られるものではなく、そのままそれは『ソピステス』でも堅持されていると考えられる。

『Parmenides』第二部を通じて浮上してきた「有るということ」の問題を、プラトンは『ソピステス』でどのようにして明確にし展開させているのだろうか。あの一見おざなりな論じ方の背後に何が存しているのかを見きわめるために、再び『ソピステス』にもどることにしよう。

3

客人とテアイテトスの対話を通じて、「非有」を「完全なる非有（＝非存在）」と解した場合、その探究はアポリアに陥るのだということが示された後、考察は、今現在自明であるかに思われているが、実は混乱を来している「有（＝有るということ）」へと向けられる。

この考察は、多元論者と一元論者とが説いている「有」への批判、そして神々と巨人類との戦いというアナロジーの中で語られる形相主義者と物体主義者の節への批判、以上の二部に分けられる。

ではまず多元論者が取り上げられている議論から見ていくことにする。

「さあ、言ってくれたまえ。万物は暖かいものと冷たいもの、あるいは何かそういった二つのものであると言っているあなたたちは、そうすると二つともが有るとか、その各々が有るとかと語る場合に、その両者に加えて言っているのは、それはいったい何ですか。あなたたちの言葉の中にあるこの「有る」を、われわれは何と受け取れば

⁵⁴ G. マルティン『形而上学の源流』（田中加夫訳）、みすず書房、117 頁。

よいのでしょうか。あの二つのものにならぶ第三のものであり、それゆえ万物はもはやあなたたちのおっしゃるように二つではなくして、三つであると考えるべきなのでしょうか。それというのも二つのうちの一方を有るものと呼びながら、あなたたちは両方とも等しなみに有るとはいわないでしようからね。なぜなら、そのときには、おそらく二通りの場合のどちらであろうと、一つのものが有り、二つのものが有るのではないということになるからです。・・・それともその両方を一緒にしてあなたたちは有るものと呼ぼうとするのでしょうか。・・・しかしそうだとすると、その二つ一緒にしたものは、一つのものとして語られることになるのはまったくもって明白なことなのです。」(243d8-244a2)

この議論は、「有」と「暖かいもの」と「冷たいもの」とを一様に同次元におき、それらが同じ資格をもって存しているものと解する点に問題がある。「有」が他の二者より区別される第三のものであれば、すでに三元を認めることになる。また、どちらか一方が「有」であるなら、他方のものは有らぬことになる。なぜなら「暖かいもの」と「冷たいもの」とは正反対であるから。そしてその結果、有るものは一つとなり二元論は崩れてしまう。また両方合わせたものが「有」であるとしても、やはり有るものはその合わせた一つのものであり、二元論は成立しない。

詭弁のようであるが、プラトンがこの議論を通じて言わんとしているのは、多元論者が、「X1 と X2 と・・・が有る」と語る場合に、「有」はその X が何であれ、けっしてそのものとは同一視され得ないものであり、同等に扱われるべきものではないということであろう。「有」とは、何か暖かさとか冷たさと言った自然的性質、ないしはそうした性質を担う「もの」ではないのである。このような批判は、したがって、古代における存在位相の未分化に乗じて、それを逆手にとって行われていると見ることもできよう。しかし、プラトンの批判の眼目は、何よりもまず「有ること」、「有るという事態」の意味が、具体的・個別的な対象の固有の属性から導出されるものではないということである。

プラトンが「有」を問題にするとき、まず第一にそれがいかなる仕方に取り扱われているかが、今われわれの前に明らかにされている。すなわち、『パルメニデス』をへて『ソピステス』に持ち越されてきた根源的な「有」とは、アルカイックな仕方では求められてきたもろもろの万物のアルケーではなく、「この<有る>ということ (τὸ εἶναι τοῦτο)」(243e2)なのである。このことはプラトンの用語法の上からも確認できる。彼は明らかに意識的に分詞 ὄν を用いており、「有るところのもの」と「有ることとそのこと」の二義をこれに含ませて議論している。しかし今見た多元論者批判では

ὅνに加えて不定詞 εἶναι も用いられている。もはやこの不定詞に「有るところのもの」という意味を与えることは許されない。このことが意味するのは、人称も数ももたない不定詞を用いることによってプラトンが議論の焦点を ὅν から εἶναι へと移行させているということであろう。いわば、多義的な ὅν から「有るということそのこと」の意味を取りだして、それ自体を問題化するべく εἶναι にその意味を託したのである。われわれが「有」を探究するとき、単に「有るもの」を求めるのではなく、それ以上に「有るということそのこと」の意味を問わなくてはならないのである。

そして、この基本的なプラトンの態度は、明らかにパルメニデスとその哲学詩で表明したそれと同じなのである。言い換えれば、プラトンは「師」のパルメニデスに従い、彼と同様に、「もの」の次元ではなく「こと」の次元で「有」の意味の探究を行っているということである。ここで、再びパルメニデスの問題意識を確認しておく必要がある。

4

パルメニデスの哲学詩において「真理のこころ」が語られる真理の部は、これまでの自然哲学者たちによる具体的な「アルケー」を基点にした議論とはまったく異なるきわめて抽象的な議論から始まる。

「いざや、私は汝に告げよう、汝この言葉を聞いてよく受け容れよ——いかなる探究の道が、考えるべき唯一のものであるか。その一つは「有る」そして「有らぬは有らぬ」という道、これは説得の女神の道である（真理に従うがゆえに）。ほかの一つは「有らぬ」そして「有らぬということが必然」という道、この道はまったく探ねえざる道であることを私は汝に告げる。なぜならば汝は有らぬということを知ることもしなければ（それはなしえぬこと）、語ることもできないから。」（断片 2）

真理の探究が本来とるべき形とはいかなるものか。女神は、「有る」と「有らぬ」の二つの道のみを考えられうるものとして提示する。しかもこの提示は同時に、一方の採択と他方の棄却の宣言を伴う。「有らぬ」の道は、「有らぬ」ということ自体が認識と言説の対象たりえないことから、採るべき探究の道とされないのに対して、「有る」の道は、認識や言表の可能性という基準を持ち込むことなく、それが真理にかしづく説得の女神の道であると言われて、そのまま採択される。「汝」に選択の余地はない。これはその後においても排他的選言の形で再確認される。

「これらについての判定は一にかかってこのことにある、すなわち、有るか有らぬか。しかるに、判定は必然のこととしてこう下されたのである、すなわち、一方の道は考ええず言い表しえないものとして放棄し（真実の道ではないから）、他方の道はあり、真実のものであると。」（断片 8,15-18）

「有るか有らぬか」、と問われたとき、「有る」を選択し「有らぬ」を排除するのは、三段論法的推論の結果（「A か B である。B でない。したがって A」）ではなく、また、「有るもの」が「有らぬもの」とは異なり認識と言説の対象となりうるからでもない。あくまでも、「有る」はあり真実の道だから必然的に採択されるのである。これではトートロジーであり、「有る」が真の探究の道であることの根拠としては空疎なものと思われよう。しかし、なぜ「有る」なのかと問われて、例えばその根拠として認識・言表可能性を立てることは、その存立全体を人間の側の思惟行為・言表行為に委ねることになる。しかし、人間の思惟自体、無謬的であることを保証されてはおらず、かえってそれは可謬的であり、その限りで「有る」ということの真実性は相対的なものとならざるをえない。これは「有る」を真理探究の出発点に立てるパルメニデスにとっては、けっして許容できるものではなく、むしろ実際には、「有る」の定立こそが、人間の真なる認識や言表の成立を支える根拠となるのである。

「思惟することと思惟がそのゆえにあるところのものとは同じである。
なぜならば、思惟がそこにおいて表現を得るところの有るものがなければ
汝は思惟することを見出さないであろうから。」（断片 8, 34-36a）

だからこそ、彼は「有らぬ」の道についてはその思惟・言表不可能性を放棄の根拠としながら、「有る」の道についてはなぜそれが真実の道なのかという根拠自体を更に問うことはなかったのである。それは提示と同時に普遍性と必然性を付与されている。パルメニデスは、「有るもの」、「有ること」とは何かという、より（あるいはもっとも）根本的な問いを立てるとともに、この根源的な「有る」を、真理のところでありいのちであり根幹であり核心をなすものと考えた。それは彼の直観であり、いかなる推論から導き出されたものでもない。「有る」の定立を一つの帰結として論理的に制約してくるような根拠はない。だから説得の女神なのである。「有る」の道があり、真実であることは、論証の対象ではなく、説得の対象である。女神の言葉を聞く者は説得され受け容れるのみである。

しかし、パルメニデスが神の權威を本来必要としているのは、真理探究の基盤がこの根源的な「有る」であり、またそれが真実の道であるという主張までであると言ってよいだろう。パルメニデスは、断片 8 において、「有るもの」が生成消滅しえず、連続不可分で、不動にして完結しているということを、次々と論証していくが、その主張の真実性は、知覚経験によって確証できるというようなものではもちろんない。かといって、女神の言葉だからという理由を持ち出すまでもない。それが真であることは、何よりも推論の内的整合性によって保証されうるのである。

パルメニデスの「有る」という単純な直説法現在形の自動詞をめぐる二つの関連したきわめて重要な、しかもいまだに研究者の間で見解の一致を見ていない問題である。つまり、これだけで文法的に完結しているギリシア語の ἔστι という動詞は何を意味しているのか、そして、そこで省略され、明示されていない主語は何なのかという問題である。

まず、「有る」の意味については、大別すれば、「存在（・・・がある）」と「述定（・・・である）」の二つがある⁵⁵。もしそれが「述定」を意味するとすれば、「有らぬ」の道を排除するということは、あらゆる否定的述定を拒絶することになる。確かに、何かについて探究をするとき、それが「F でない」と主張することは、あまりに漠然としすぎていて、この対象に何ら積極的な限定を加えるものではなく、したがって対象の把握からほど遠いものとなる。しかし、否定的述定は肯定的述定と表裏をなす。「F でない」とはつまり、「F 以外のあらゆるものである」ということだが、否定的述定を積み重ね差異化を繰り返せば、その対象に関する具体的で限定的な肯定言明を取り出すことができるのである。パルメニデス自身も、断片 8 において、「有るもの」が分割されうるものでなく、ここでより多いこともなく、ここでより少ないということもなく、欠けているものでもなく、ここあるいはかしこでより大きくもなければより小さくもない、と否定的述定を繰り返しているが、これが情報量ゼロの言明と言えるだろうか。

かくして、「有る」でまずもってパルメニデスが意味しているのは「存在」ということになる。断片 8 では「有るもの」が「有らぬもの」から生成することを否定する論証が見られるが、その根拠として「有らぬ」ということは語ることとも考えることもできないから、とされている。そもそも「生成する」とは何らかの属性を獲得すると

⁵⁵ 「述定」解釈の陣営に入るであろうが、「・・・で有る（...is F）」は、主語存在の特徴的本性、真の独自性を直接喚起する働きを持つ繫辞であると解する立場もある（Mourelatos）。その他に、「真実述定（・・・で有ることは真実である）」を意味するという解釈もある（Kahn）が、歴史的・言語的に見て「真実述定」を「有る」の中心的意味とする点に異論も出ている。

いうことではなく、端的に存在へと生じ来たることである。したがって、ここでは明らかに「有る」とは「存在する」、「有らぬ」とは「存在しない」を意味する。何についてであれ、そのものの探究においてこれを「有らぬ」、つまり「存在しない」と考え語るとは、「で有らぬ」と考え語ることと比較してはるかに破壊的な思考であり言説である。

次に主語についてだが、これまでに、「有るもの」、「一なるもの」、「何か」、「道」、「實在」、「探究の対象」、「語られ、考えられうるもの」等々、さまざまな候補が考えられてきた。そのそれぞれの当否をここで論じるいとまはないが、通常、ギリシア語で主語が省略されている場合、その主語は文脈から容易に特定可能であるはずなのに、ここではそれが見出しがたいために、これだけ多くの主語候補が現れてきたのである。しかし、見方を変えると、すでに詩のこの早い段階で、しかも文脈からも補足困難な形で、主語を伴わずに「有る」が現れているということは、パルメニデスが、意図的に主語を付さず、具体的な主語存在ではなく、まさに「有る」ということそれ自体に注目し、「有る」という事態そのものを問題にしていると考えられないだろうか。

主語の問題に関連してここで死すべき者たち、すなわちそれまでの自然哲学者たちに対するパルメニデスの批判のあり方を確認しておきたい。彼らは、自然探究において単純で根本的な原理に基づいて世界が成立していると考え、観察や経験を補強材料としながら、その形成、変化、運動のメカニズムや原因を、火、水、土、空気といった素材・物質的位相から説明しようとした。種子から生命体が発生し構成されるように、世界も神々の手による想像ではなく、内在的な何かから発展形成してきたのではないか。世界が発展の可能性によって特徴づけられるなら、その起源があるはずではないか。かつて世界はどうであって、今どうあり、これからどうなるのか。彼らの探究は、生成、変化と発展の歴史を持つそうした世界に向けられる。

これに対してパルメニデスは、彼ら自然哲学者たちのように、主語的存在であるアルケーや自然万有に関わる個々の事例的理論を問題にし、それを修正したり拡張したりするのではなく、むしろそうした事例的理論が拠って立つ理論的枠組みそのものを、つまり生成し変化し消滅していくという世界の把握の仕方自体を問題にする。死すべき者たちの言説を批判するパルメニデスの言葉を見てみよう。

「このゆえに死すべき者どもが真実と信じて定めたすべてのものは名目にすぎぬであろう、生じるということも滅びるということも、有るということも有らぬということも、場所を変えるということも、明るい色を取り替えるということも。」(断片 8, 38b-41)

自然哲学者たちの探究の基本的な思考形式を示す「生成し消滅する」、「場所を変える」、「色を変える」という言葉が、真実性をもつものとして「有り、有らぬ」と併置されている。それぞれが特定の主語を持っていないことに注目しなくてはならない。主語存在が問題となる以前の段階で、存在・非存在と同列に、生成、消滅、運動、変化を真実の思考の基盤として措定していることがパルメニデスにとって決定的な問題なのである。主語を持たない形での彼らのこの思考形式と対決できるのは、同じく主語を持たない「有る」、「有らぬ」であり、この時初めて彼らの思考形式との比較検討が可能になる。このような意味でも、パルメニデスの「有る」（そして「有らぬ」）に何らかの主語を想定することはできないのである。

ただし、その一方で、断片 8 では、「＜有る＞の道には非常に多くのしるしがある。すなわち、有るものは不生にして不滅であり、全体としてあり、ただ一種のものであり、揺るがず、また終わりのなきものである」（断片 8, 2-4）と、明らかに「有るもの」を主語にしながらその本性規定を行っており、ここに来てようやく隠されていた主語が明示されたと判断できなくもない。

しかし、やはりそうは考えられない。むしろこの「有るもの(τὸ ὄν)」は主語を持たない直前の「有る (の道)」をそのまま承けたものであり、「有るということ」を名詞化したものであるように思われる。一般に中性定冠詞によって名詞化された分詞は、動詞の抽象名詞として不定詞と同じ役割を果たしうる⁵⁶。「有るもの」の生成消滅を否定するとき、その根拠は「もの」の次元で提示されるのではなく、あくまでも「有る」という事態の次元で提示されている。「有るもの」の本性規定を、根源的な「こと」の次元から引き出している。「有るもの」以外の特定の名を持つ「もの」がまずあった上で、この本性についての記述を行っているのではない。なぜ「有るもの」が揺るがず不動かと言え、ば、「有るということ」が変化や移動を含意しないからであり、なぜ「有るもの」が「有ったことも有るだろうこともない」のかと言え、ば、「有る」ということが時制の変化を受け容れないからである。

女神は探究の道として「有る」と「有らぬ」を立てた。そして哲学的探究の基盤として「有る」の把握が必須不可欠であるとした。ではそもそも「有る」とは何なのか。

⁵⁶この点は、断片 2, 7 と断片 8, 8-9 を比較検討することからも明らかである。前者は、「汝は有らぬということを知ることもしなければ語ることもしできない」、後者は「有らぬということは語ることもし考えることもしできない」と、ほとんど同一のことを述べている。前者では分詞が用いられているが、これは、2 行前の「有らぬ(οὐκ ἔστιν)」という動詞およびそのすぐ後の「有らぬこと(μὴ εἶναι)」という不定詞を直接承けたものである。

「存在」が中心的語義であるとしても、「存在する」とはどういう事態なのか。それは確かに死すべき者たちの基本的語彙でもあったはずであるが、女神のそれとどう違うのか。「何が有るのか」という問い以前に、まず第一に、「有るとはどういうことか」が規定されなくてはならない。そしてその規定こそが、「有る」の道のしるしとして導出されるものに他ならない。真理についての思惟と言説は、これらの規定を理解し、それを満たす具体的・個別的な対象を見出して初めて完結する。その限りで、「有る」は真理そのものではなく、あくまでもそのころなのである。

5

再び『ソピステス』に戻ろう。以上のような「もの」と「こと」の区別を背景に、プラトンは、一元論批判をさらに一步踏み込んだ仕方で展開する。吟味の対象となるのはもっぱら二つのテーゼ、つまり「一が有る」と「全体が有る」というパルメニデス的テーゼである。まずは、前者に対して考察がなされる。

「あなたたち（一元論者）は確か一だけが有ると主張していますね？・・・さてそれでは・・・何か或るものをあなたたちは有るものと呼ぶのですね？・・・その何かとはまさに一であるところのものですか？　つまりその同じものに二つの名前を使っているのですか？　・・・しかし一以外に何ものも前提としないでにおいて二つの名前が有ると同意するのは何ともおかしいことです。・・・そしてまただいたい、何らかの名前が有ると語る人の名前を承認することも道理にかなっていません。それというのも名前がその指し示す事物とは別のものだと前提すると、その人は何か二つのものを語っていることになるのですから。しかしそれらが同じものであると前提すると、何も指し示していない名前を語ることが必然となるか、あるいはそれが何かの名前であると言わんとすれば、その名前はただ名前の名前であってほかの何ものも指し示していない名前だということになるのです。そして一もまた一の名前であり逆に名前の一であることになるのです。」(244b6-d13)

この議論は、いかなる名前もそれが有意味なものである限りは何らかの事物を指し示すものでなければならないということが前提とされた上で行われている。そして、「有」もまた一つの名前であり、また「有」も名前も事物も一も皆同じ存在の位相にあるものとして扱われている。

字義通りに「一がある」というテーゼをみた場合、これはすでに「一」と「有」の

二つの名前の存在を承認しているのである。さらにそもそも名前の存在についてそれを認めることが道理にかなっていないと言う。というのも、名前が必ず何か或るものを指し示すものであれば、名前があるとしたときその指示するものも有ることになり二元を認めることになるからである。かといって、名前とその指示物とを不可分のものとすれば、その名前は何ものも指示しないか、自己自身を指し示す、つまり名前の名前となる。これでは先に前提に反してくる。こうして、名前の存在を認めることはいずれにしても一元論を不可能にする。

「全体が有る」というテーゼも巧妙な論理で論駁される。「一」をパルメニデスの言うように球に似た物的なものに見なした場合、諸部分の存在が必然であり、その総体としての「一」は真の意味での「一」(＝一そのもの)ではないことになる。さらにまた、「有」が部分の「全体」であれば、「一」そのものは部分をもたないことから、「有」と「一」とは同じでなく、二元が存在することになる。また他方、「有」が部分の「全体」ではなく、しかも「全体」それ自体は別に有るとすれば、「有」は「全体(＝別の有るもの)」を自己のうちに含まないから、その限りで「有」は有らぬものになるし、また固有の本性をもつ「有」と「全体」の二元が存在することにもなる。そしてまた、「全体」が有ることを否定することで、上の帰結を避けることも不可能である。なぜなら、いかなるものも「全体として」ということを抜きにしては、有ることも生成することもできないからである。

この一元論者批判をみてきて、まず気づかれるのは、彼ら一元論者の主張として提出されたあの二つのテーゼは、かのパルメニデス本人のそれとは異なっているということである。

パルメニデスは、精確には、「有るものは不生にして不滅であり、全体としてあり、ただ一種のものであり、揺るがず、また窮まるところなきものである。それは有ったことなく、有るだろうこともない。なぜなら今有るのだから——一挙に全体として、一つのもの、つながり合うものとして」(断片 8, 2b-6a)と語っているのであり、あの二つのテーゼはどこにも見いだせないのである。この一見さりげない言い換えは、しかし、簡単に見逃されるべきではなかろう。パルメニデスは、「一」と「全体」を主語的存在として扱っている訳ではなく、あくまでも「有るもの」の本性的規定として考えているのである。これらの形容詞を名詞化することで、有るものを実体化し、一なるもの、全体的なるものという、「有るもの」に並ぶ存在を、それと同時に問題化することになってしまっている。

パルメニデスにとって、「有るもの」が全体として有るとは、本来、その本性的完全性、ないしは自己充足性を意味するものである。また、確かにパルメニデスは「有る

もの」をまん丸い球の塊に喩えているが、これを数的一元論の起源と見なすこともできない。これはあくまでも比喩である。上方からみても下方から見ても、あるいは左右いずれから見てもまん丸で均整のとれた、欠けたところのない球と同じように、「有る」ということは、時間、空間、そしてそれを見る主体のありようなどに依存することなく、徹底的にそのまま「有る」なのである。球において、その中心から球面に向かって等しく力が充溢し、隙間のようなものが全くないように、「有る」ということに「有らぬ」ということが入り込む余地はなく、「有る」ということのどれをとっても「有る」で充実しており、それ自身に対してあり方を異にすることはない。それは自己同一的で一様同質なのである。

むしろ、プラトンはパルメニデスの主張を十分に理解しないままにあの一元論のテーゼをたてている訳ではない。むしろプラトンは、パルメニデスの主張を巧妙に言い換えることで、パルメニデスの有論を否定することなしに、一元論批判を成功させることができたのである。

『ソピステス』では、こうした問題の多い手続きを経た後の考察の結果、一元論者の説く「一」は複数性ともいうべき性格を避けがたく伴ったものであり、そのために彼らの「有」についての主張は常に自己矛盾をはらんだものとならざるをえないことが示される。名前としてみられた「有」もまた、それが指し示すべきものを、一元論者の学説の中に見いだすことはできなかった。「有」は彼らの「一」とは同定されえぬものである。

結局、ここでも先の多元論者批判のときと同じ帰結が導出される。これまでに批判されてきた人々のとった方法では、何を論じたとしても「有」の真の意味を把握することはできないのである。そのように「物語を話して聞かせる」(242c4)ような仕方で論じるからこそ「有」はますます探究困難なものに思われて来るのである。ただ「…が有る」と語るのではなく、そうして主張を支えている根拠を、すなわち「有そのもの」の意味をまず語らなければならない。そしてこのことは、先ほど指摘して言い換えによって我々の前から隠されたあのパルメニデスの真のテーゼとも関連してくるであろう。

ここでの議論がすでに『パルメニデス』第二部の第一仮定と第二仮定に含まれているという事実は、以前触れておいたが、『ソピステス』で今なされた考察を念頭に置いた上で、もう少し詳しくそれを見直してみることにする。

『パルメニデス』第二部での訓練とは、ゼノンのとった方法でもって、何よりも理論によってとらえ形相と見なすことのできる対象について、「Xが有るならば」と「Xが有らぬならば」という二つの仮定を立てて、Xそれ自体に対して、そしてほかのものに対して、そしてこれらほかのもののうちのどれか一つに対して、いくつかに対して、その全部に対して、どのような結果が生じるかを考察するものである(135e-136c)。そして同じ議論は、類似、不類似、動、静、生成、消滅、そして有ということそれ自体(αὐτὸ τὸ εἶναι)、有らぬということそれ自体(αὐτὸ τὸ μὴ εἶναι)についても行われる。ここでは「一」を例にとって議論が進められ、その結論は、「もし一が有るにしても有らぬにしても、一もほかのものも、自分自身に対しても互いにも、あらゆる意味であらゆるものでありもし、あらゆるものであるように見えもし、また見えもしないように思われる」ということになる。

この第二部をめぐるのは、数多くの解釈がなされているし、プラトンの意図を十分に理解することは困難であるが、『パルメニデス』と『ソピステス』という二つの対話篇を、「有」の問題をその継手とする有機的連関のもとで考察していこうとする我々にとっては、次のような推測を立てることで当面の目的は果たされたとしよう。

つまり、いかなる形相をとって、それが有るとしてみても有らぬとしてみても、やはり例にとられた「一」と同様の帰結を見るのは明らかである。つまり、それら諸々の形相をそれに固有の本性に基づいて厳密に規定してほかとの区別立てをしない限りは、そのまま議論を進めていったとしてもそこからは一定の結論を導出することはできないということが、第二部の帰結に読み取られることであろう。

そうすると、プラトンが、こうした結論の出ることをすでに知っていて、なおかつ『ソピステス』で再び同じ仕方での一元論批判をしていたとすれば、それ以外に一元論批判を言外から補完しそれをさらに意味深長なものとしていることが半ば暗黙の了解事項として存しているということも考えられよう。そのためにも我々が『パルメニデス』から引いた箇所を今一度留意しなくてはならないのが、仮定を伴うあの議論を形成している当の「有る」と「有らぬ」もまた、考察の対象となると語られている点である。ほかのものに劣らず、あるいはそれ以上にその意味の明確な規定が求められているのは、この「有るということそれ自体」と「有らぬということそれ自体」なのである⁵⁷。そしてまた、ゼノン流の方法は、仮定を立てて、それ自身に対してのみな

⁵⁷ このようにプラトンは『パルメニデス』で、「有」と「非有」をそれ自体として同等に問題視している。この場合の「非有」は、その引用箇所からして明らかに「有」と正反対の「非存在」である。そして、それについての『ソピステス』の議論は、『パルメニデス』と同様の帰結を見ることで終わっている。しかしそれで「非有」については十分に考察されたとはいえない。プラトンの場合、「有るもの」には、τὸ ὄντως ὄν

らずそれ以外のものに対してもどういう結果が生じるかを見るものであった。このことはほかとの関係の中でそれ自身の本性を見極めて、その具体的な内実を理解していくという方向を示すものであろう。

『ソピステス』における諸説批判が、『パルメニデス』で構築された以上のような枠組みを引き継いで、その内部でなされているということは、批判の後に見るような「有」を探究不可能なものだとする否定的結論を、そのまま額面通りに受け取ることを支持するものではあるまい。そして、当然といえば当然であるが、『ソピステス』でも『パルメニデス』との関連から、やはりあくまでもプラトンは形相として「有」をとらえていこうとしていると考えられる。『パルメニデス』第二部で対象とされるのは、可視的な領域における可視的なものではなく、「何よりも理論によってとらえ、形相と見なすことのできる対象」であつたし事情が今述べたようなものであるならば、「有るということそれ自体」の問題もまた形相の観点から理解されることになろうし、実際『ソピステス』の、これから検討していく箇所では、それまでの議論とは異なって、同じ「有」を扱いながらもプラトンのこうした姿勢はより前面に押し出されることになってくると考えられる。

7

対話は、「問題を別の仕方で語っている人々に目を向けなくてはならない」(245e7-246a1)という客人の言葉で、新しい議論へと進んでいく。ここでは、物体主義者と形相主義者の対立する主張を吟味し、その中で真の存在を把握できるかどうかを見るものである。これからは「存在(οὐσία)」という語が使われる。存在を物体あるいは形相だと説く人びとは、存在についてそれがいかなる性質であるかを認識論的に

と、「異なり」に還元される限りでの「非有」であるところの「似像」(εἰκόν)や「幻影」(φάντασμα)といった ὄντα が考えられるが、それらを論じるときに「無」という意味での「非有」を全く排除するのは難しいと思われるのである。我々は、全体ないしはその諸部分が実際に存在するものと対応していないものを語ることはできない。しかしそのような「有らぬもの」を語ることはできても、それらが「有る」と語るとは「異なり」の論拠をもってしても不可能であろう。「異なり」が保証するのは、あくまでもそれが本当のものと異なっていることだけであって、さらにそれが存在するかどうかまでは、「異なり」では保証できないのである。すべての名前が有意味であるのは、その指示物が存在しているからだとするれば、何らその指示物をもたない無意味な名前は決して存在していないことになる。キマイラという名前の指示するものは語ることができても、それが存在すると語ることができない。概念的な虚偽を語る場合、このように「異なり」だけでは処理されえない問題が常に随伴しているのである。概念についての虚偽と命題についての虚偽を同様に論ずることにも問題があろうし、「無」と虚偽の関係も見直す必要があるだろう。

規定し、その規定を充足するものとして、物体、形相をそれぞれ考えているのであって、その点でこれまでの、存在がいくつ有るかを語ってきたものたちとは全く異なっている。

客人は、彼らの対立を「何か神々と巨人族との戦い」にたとえ、おのおのの主張を次のようにまとめている。

一方の人たちは「岩岩や櫟の木にしっかりとしがみついて、何か手応えや手触りを与えるものだけが有るのだと頑強に主張しています。そして彼らは物体と存在とは同じものだと規定して、ほかの人びとのうちの誰かが、物体でない何ものかが有るといえば、彼らはそのような人びとを全く軽蔑して、何一つほかの話には耳を貸そうとしないのです」(246a9-b3)。そして他方、彼らと議論を交える人たちは「真の存在は、思惟のみがとらえうる、非物体的なある一定の形相であると無理矢理論じているのです」(246b6-8)。客人はそれぞれの説く存在を吟味していく。

まず始めに物体主義者の存在について。目に見え、手に触れることのできる物体を存在であるとしている彼らが、魂をうちにもつ物体を存在するものとして認めることが、客人の質問から明らかになる。そして彼らが、魂も存在するものとして位置づけることも、続けて明らかにされる。ところで、魂にも様々な性格が有り、正義とか思慮といった徳が、備わったり離れ去ったりすることで、それに応じて魂の性格も決まる。しかし、こうした有るところの諸々の徳とか、それが備わる魂は、目に見えるものでもてに触れられるものでもない。ではそれらが物的なものかどうかと問われると、もはや彼らは一様に答えることができなくなる。

そこで質問は、物体主義者の中でも、自分たちの存在の具体的な形式の枠組みを緩てそうした非物的なものも存在するということを承認する人びとに向かってなされることになる。つまり、

「非物的なものについても、また物体をもっている限りでのすべてのものについても、共通に備わっているもの——それに目を向けて、彼らはどちらも有ると語っているのだが——が、彼らによって語られなくてはならないのです。」(247d2-4)

しかし彼らが返答に窮するのは目に見えているから、客人はここで、存在の一つの指標を提案する。その提案とは、存在が力、あるいは能力(*δύναμις*)をもつものに他ならないというものである。

「他の何らかのものに対して働きかけるといふ仕方にせよ、あるいは他から働きかけ

られるという仕方にせよ——それはどんなとるに足らぬものからどんなわずから働きを受けるだけでも、しかもたとえただ一度だけ受けるのでも良いのだが——、とにかくそういった何らかの仕方による能動的あるいは受動的な機能（力）というものを自然本来的に備えているもの、すべてそのようなものは本当に有るのだ。」(247d8-e3)

このようにして、能動的あるいは受動的なデュナミスが、物的なものと同非物的なものとの共通に備わっている、存在の指標とされることになって、物体主義者との対話が終えられる。

これに対して、形相の友と呼ばれている人々はどうかという、彼らは、生成と存在を峻別する。彼らによると、われわれは一方で身体により感覚を通じて生成と、また他方では魂により推論（思惟）を通じて真の存在と、それぞれ関わりをもつのである。そして存在は、常に同じ仕方で変わることなく有り、逆に生成はそのときそのときで異なったあり方をしている。そうして彼らは、存在と思惟との、認識という点での関わり（つまり一方が知られ、他方が知る）を承認しながらも、先に物体主義者に提示された存在の指標としてのデュナミスは、それを受け入れることを断固として拒否する。彼らにとっては、存在はけっしてそうしたデュナミスに適合しうるものではないのである。なぜならば、「いやしくも知るということが何らかのものに作用を及ぼすことなのであれば、知られるものは逆に作用を受けるということが必然であり、したがって、この言説によれば、存在は認識作用によって知られるものであるから、それが知られる限りそれに応じて作用を受けるがゆえに動かされることになるのだが、しかしこの動かされるということは、静止しているものについては生じえない」(248d10-248e4)ことだからである。

しかし完全に有るものに、動や生や思惟が、本当に備わっていないとか、それが生きていなければ思慮を働かせもしないで、理性を持たずに不動のままに立っているということを、われわれはそう簡単に信じたりはしないだろう。また、理性を持ちながら生命を持たないということもわれわれは認めない。さらに、理性を持ち、生命を持ち、魂をもちながら、全く不動のままに静止しているということもまた理に反している。したがって、動くものも、動そのものも有るものとして認めなければならない(248e6-249b2)。こうして、物体主義者と形相主義者の各々の主張の吟味批判の結論は、次のような客人の言葉で締めくくられる。

「一とか多くの形相を語っている人々の、万有が静止しているという説を受け入れてはならないし、またあらゆる仕方で有るものは動いていると語っている人々の説にも

全く耳を傾けてはならないのです。むしろ、子どもたちの願い事にならって、動かない限りでのものすべてと、動く限りでのものすべて、この両方ともが有るものであり万有であると語ることが必然となるのです。」(249c10-d4)

「神々と巨人族との戦い」での重要な議論は、存在の指標としてのデュナミスという概念を引き出した物体主義者批判の後の、形相主義者批判であろう。われわれは、もっぱらこの議論が存在を論じる上でいかなる意味を持ってくるのかを、考察する。

8

ここでは存在が形相であると論ずる人々にとってやっかいな問題が提起された。つまり、認識作用の点からいえば、その対象たる形相は知られるものであり、その限りで動を受け取ることになって、そのために形相はその不動性を破って動くものだということ認めなくてはならない。しかし他方、理性によって認識されるとき、その対象である形相は、恒常的なあり方をしたものでなくてはならない。形相に静止性が存しないことには認識は成立しないからである。こうして、形相主義者はアポリアに陥ることになるのであるが、しかし果たして形相においてこの意味での動は、その静止性と相容れないものなのであろうか。

形相に動を認め、動くものとするか、あるいは相変わらず形相は静止したものとするか、というこの点をめぐっては、それがプラトンのイデア論の変化という根本的な問題に関わって来るために、様々な解釈が提出されてきた。

しかし本当にプラトンは、形相の不変性・不動性という規定を修正しようとしたのだろうか。我々は、それがプラトンの意図するところではないと考え、イデア論が何ら変化してはいないという立場から、動の問題の発端であるデュナミスと存在の関係を考察し、デュナミスを存在に適用することの可能性をその是非とあわせて検討することにする。

まずは、このデュナミスという語のプラトンにおける用法をいくつか確認しておこう。

「もし誰か或る人が各々のものについてそれがいかにして生じたり滅んだり存在したりするのかという原因を見いだすことを望むなら、これについて見いだすべきことは次のことです。つまり、いかなる仕方で存在し、あるいはいかなる仕方で他からの作用を受けたり、他に作用を及ぼしたりするのが、そのものにとって最前であるかとい

うことです。」(『パイドン』97c6-d1)

「愛知者が探究し、その際に苦勞しているのは、むしろそもそも人間とは何であるか、またこの人間の本性に属するものであって、作用を及ぼしたり、作用を受けたりする上において、他のものから区別されるのは何であるか、ということです。」(『テアイテトス』174b3-6)

前者の例では、ものの存在($\epsilon\tilde{\iota}\nu\alpha\iota$)とデュナミスとが、同次元のものとして扱われており、後者の例では、ものの本性の区別を明らかにするものがデュナミスであることが述べられている。つまり、ものの本性ないしはそれがいかにあるかということは、デュナミスによって我々に知られる。同様の例は他の対話篇においても見られる。

そうするとプラトン自身は存在の指標としてデュナミスを認めているのではないかということが考えられる、そしてその場合、このデュナミスと存在の静止性・不動性とが抵触するのではないかということそうではない。なぜなら、存在が他から区別されてその固有の本性が知られるとき、その「知られる」という受動的なデュナミスによってそのものの本性は何らの変容も受けないからである。受動的なデュナミスをもつことで形相はその不動性を損なわれることはない。

もう一度、デュナミスという指標が提示されるとき言葉を確認しておこう。そこでは、「非物体的なものについても、また物体をもっている限りでのすべてのものについても、共通に備わっているもの——それに目を向けて、彼らはどちらも有ると語っているのだが——が、彼らによって語られなくてはならないのです」(247d2-4)とされていた。形相の不動性・不変性を脅かすかに見えたデュナミスが含意しうる「動」は、物体にかかわる空間的な運動（そして変化）ではない。求められていたものが、非物体的なものも物体も共有しているものである以上、デュナミスが表示する作用と被作用は、本性的変化を不可避免的に帰結するような運動ではなく、他との関係における本性的機能であり、そして、この機能を持つことは、自己における同一性としての不変性を保持することと何の矛盾も来すことはない。『パルメニデス』の138cでは、動の二相として、運動と変化の二つしかないと言われていた。しかし、デュナミスの作用・被作用はそのいずれとも関わりを持たない。

プラトンは、形相をそのパルメニデス的固定性から開放することなど意図していなかったと考えてよからう。そのような見方は、パルメニデス的一者の物体的解釈からくるものであろう。しかし、形相のパルメニデス的固定性とは空間的な運動の否定としての静止性のことではないのである。物体的に解される可能性を伴っているために

どうしてもパルメニデス的一者には、そうした空間的な意味での運動と静止といった性格を読み込む余地が残されていたが、形相について同様に空間的な観点からその動と静を論ずることは、もはや問題設定の時点で誤謬を犯しているのである。

動のもつ二相を混同してしまうことは、形相を物的的に解釈することに密接に関連している。プラトンはその点を利用しながら議論を行っている。『パルメニデス』でのイデア論批判も形相を物的的に解釈する場合に見られる誤った理解に基づいたものであった。

9

しかしながら、こうして形相の不動性が救われたとしても、なお問題は残る。それは先に概略した箇所終わりの部分にある。そこではプラトンが $\pi\alpha\nu\tau\epsilon\lambda\omega\varsigma\ \delta\upsilon\nu$ という言葉を、形相のみならず、動や生や思慮を備えたもの、つまり生きて思慮を働かせるものなどに適用しているということである。そして、結局は動くものも静止しているものも、すべて存在するものであって、万有であるということになっていた。

プラトンはここに至って、パルメニデスから遥かに遠ざかり、存在という概念の外延をこの上なく拡張しているのであろうか。そうではないだろう。形相のみならず、認識主体として且つ動の原理としての魂もまた存在するものであると認めることから、形相主義者批判が始まっていた。しかし魂は、『パイドン』でのその不死証明の中で、それが物体としての身体とは異なり、常に同一性においてあり、同じあり方を保つという点で、形相と類似しており同族であるといわれていた。形相と同一ではないにしても、それが生成消滅の世界に属する物体と同一視されてはならないのであって、永遠でありその自己同一性を保持するということからは、むしろ物体とは全く異なり形相により近いのである。だから、魂が存在し且つ動くからといって、その規定をそれ以外の動くものにまで敷衍して、動くものすべてが存在するとするのは論理の拡張である。動と静とをものの本性との関わりから考えた場合、能動と受動、作用と被作用という二面を持つ認識作用というものは、決してその主体・客体に本質的な変容をもたらすものではない。ここでの議論から、プラトンが、いわばパルメニデスとヘラクレイトスとの総合をはかっているとする解釈は的を射たものではない。

以上のような点から、「巨人戦争」の議論を総観すると、物体主義者は別にして、形相主義者に対してその基礎を危うくするような妥当な批判は見いだせない。換言すれば、デュナミスという存在の指標は、形相論者にとっても受け入れ可能なものであり、さらには——議論を先取りすれば——受け入れるべきものなのである。

形相主義者の考える存在の規定、すなわち視覚や触覚ではなく思惟（＝推論）によって把握されるということ、そして、永遠不変であるということが、プラトンによって存在の意味を問うときにもなお維持されているとすれば、このことと、導出された結論——有るものと万有は、動かぬもののすべてと動いているもののすべてとの、その「両方とも」であると言わなければならない(249d)——との関係が問題となってくる。存在としての形相の規定を擁護しつつ、「両方とも」が万有だと語ったプラトンの意図は、次の議論、すなわち「有」と「非有」の探究の締めくくりに部分に現れているように思われる。

10

そこでは、一見これまでの議論によってうまくとらえられたかに見える「有」が、しかし実際にはどれほど考察するのに困難なものであるかということが示されるのである。

まず「動」と「静」は正反対であり、その両方あるいは各々が有る。しかしそれらが有るとする場合、その両方ともあるいは各々が動いているのではないし、逆に静止しているのでもない。従って、人はそれらと並んで何か第三のものを「有」とし、そのものによって「動」も「静」も包み込まれており、それらと存在との関わりを看取した上で、そのようにその両方ともが有ると言っているのである。そうすると、「有」は先ほどの結論のごとくに、「静」と「動」の「両方とも」ではなく、それらとは別のものだということになる。そして「有」はそれ自身の本性においては、静止してもしないし、動いてもしないのである。かくして、ここでの結論としては、「有」についての明確な考えを確実にもつことを望む人は、その思考をどこに向けてよいかわからず、困惑するのみということになる(250a8-c4)。

ここでは、先の有るものと万有は、動くものと動かないものすべてのその「両方とも」だとする結論とは全く逆に、「有」は「動」と「静」とは別のものだという帰結が引き出されている。しかし、この二つの帰結が決して相反するものでないということ は明らかである。なぜなら、論究の対象となっている各々のものが、いわば意味の横滑りを起こしており、それぞれの帰結は異なる次元に属しているからである。「有るもの」と「有」、「動いているもの」と「動」、「静止しているもの」と「静」、これらは明確に区別されている。客人の言葉にあるように、この箇所では、「両方とも」とする結論に同意したがゆえに先の二元論者に向けられたのと同じ質問を突きつけられているのであるが、質問は同じであっても、その対象は存在の位相を異にする。

もはや、「有」と「動」と「静」とが、形相としてとらえられていることは明らかである。二元論者批判などを通じて、より明確にされた探究の対象たる「あるということそのこと」は、その時点では何の枠組みももたない「有ということそれ自体」であったが、今は、上述のごとき意味の移行とともにイデア論の中へと取り込まれている。「有」は形相としての「有」となったのである。従って上の議論はそれぞれの形相の固有の本性に目を向けた上でなされているために、「有」がその本性を保持しつつ他の「動」と「静」とに関わり合うこと(κοινωνεῖν)で、「動」も「静」も有り、かつまた三者はその本性の点で全く異なって別個のものとなるという結論が出てくる。そしてそれは当然であり、また先の結論とも矛盾しないのである。

「巨人戦争」からここまで、プラトンは実に巧妙に議論を進めてきている。形相主義者批判を通じて、自己同一性を保つという意味での不動の形相と動の原理であり形相と同族である魂のその両方ともが存在することの必要性が、唐突にも、動かないものすべてと動くものすべての両方ともが存在することの必要性へと一般化されるとき、議論の土俵は、形相主義者のいる「天空の、目に見えないところ」(οὐρανὸς καὶ ἀοράτος:246a7)から今しがた批判された物体主義者のいる「地上」(γῆ)へと引き下ろされたと言えよう。つまりイデア界から現象の世界へと。従って、イデア界における「有るもの(＝形相)」と、現象界における「有るもの」とはそのあり方が全く異なっているのである。後者のそれは『国家』や『パイドロス』で表明されていたいわば中間的存在であり、すなわち自体的なるもの(＝形相)を分け持っているものどもであって、「今のところ我々が普通有ると呼んでいるものども(οὐσα ὧν ἡμεῖς νῦν ὄντων καλοῦμεν:Phdr.247e1)である。認識という点から言えば、形相が「学的知識」に対応するのに対して、そのような中間的なものは「思いなし」に対応しているのである。

「存在」(οὐσία)という語が、この下降運動の中で姿を消しているのもそのためかもしれない。従って、この以降途上に発せられた客人の言葉、すなわち、「動くものも動そのものも、有るものとして認めなくてはなりません」(καὶ τὸ κινούμενον καὶ κίνησιν συγχωρητέον:249b2)という言葉は意義深いものであろう。分詞で語られている「動くもの」は現象界に、抽象名詞の「動そのもの」はイデア界にそれぞれ属しており、それゆえ、「有るもの」には、真実在と中間的存在という二義が含まれていることは言うまでもない。以上の下降により、万有と有るものは「両方とも」、という帰結が生じる。

続いて、上昇運動が起こり、議論の土俵は再び天空へと引き上げられる。そして同時に「動くもの」「動かないもの」「有るもの」がそれぞれ形相としての「動」「静」「有」へと還元された上で、「有」は「動」と「静」のどちらでもない別のものだとする帰結が生じる。

パルメニデスの原則に可能な限り従いながら存在としての形相の規定を擁護していた背景には、このような議論の場の転移が存していたのである。そしてそれが意味しているのは、プラトンが形相主義者批判という名目を掲げ、しかしそのもとで形相の規定を保持し、生成消滅の現象界を示す τὰ ὄντα のなかに「有」の本性を求めるのではなく、τὰ παντελῶς ὄντα としての形相の中にそれを求めようとしているということである。こうしてそれ自体として取り出された「有」は、形相としての「有」となって今我々の前におかれている。

「有」についての明確な考えを確実に自分のうちにもつことを望む人は、今やその思考の向け場所を失ってしまったということで、この議論は一応終えられている。そして「有」のもつ困難は「非有」のそれに勝るとも劣らないものであることが同意される。ただ、「非有」の困難とは、それを思惟したり語ったり論じたりするとき、そうする人は必ず自己矛盾に陥ることになるというものであった。つまり、全くの非存在としての「非有」については、パルメニデスに従ってどのような仕方であれそれを扱うことを禁ずるという方針を打ち出したのである。パルメニデスが「有らぬもの」の思惟と言表の不可能性を宣言していたことはすでに見た通りである。

しかるに、「有」については逆に、常に思惟し論じ語ることが要請されるものである。決してその探究は放棄されてはならないのである。やはりパルメニデスが語っていたように、有意味な思惟や言表の根拠となるのは「有ること」に他ならない。プラトンは、「学的知識や思慮や理性を抹消した上で、どのような仕方であれ何かを頑強に主張するものがいれば、我々はすべての言説をもって、そういうものに立ち向かい戦わねばならない」(249c6-8)と語っている。それがもつ困難な点から、「有」を「非有」と同類のものと見なすとき、このことは哲学的思惟の否定につながる。「非有」の暗闇にひそむソフィストと対照的に哲学者は、思惟の働きを通じて、常に「有」のイデアに近くその身をおいている(254a8)。実際プラトンは、「有」の探究をなすについてなお希望を捨ててはいない。

「今やここに至っては、「有」と「非有」の一方が、より明瞭であれ不明瞭であれ、その姿を現してくるならば、同じように他方のものもまたその姿を現してくるということが、望みとしてあるのです。」(250e7-8)

この言葉は、後半のあの σύμπλοκή τῶν εἰδῶν の議論の導入ともなっており「非有」が「有」の枠内で処理されることを示唆している。そして同時に、「有」もまたさらに詳細に考察されることになるのである。しかも「有」についてはどこに思考を向けた

らよいのか分からないと言いながら、その場所はすでに提示されていた。すなわち、イデア界に、さらに具体的にはイデア間の関わり合いの中に、「有」の本性を求めての考察が続いていくのである。

11

議論は「関わり合い」の真のあり方をめぐって行われる。それには三つの可能性が考えられる(251d5-e1)。

- (1) 「有」を「動」や「静」と結びつけるべきでもなく、また他の何ものをも別の何ものとも結びつけるべきでもなくて、それらは相互に混じり合わないもの、分取しあうことの不可能なものと見なす。
- (2) すべては互いに関係を持ち合うことができると考えて、何もかもすべてを一つに集めて一緒にする。
- (3) 或るものは互いに関係を持ち合うことができるが、或るものはできないというふうにする。

そして(1)(2)が否定されて、(3)が形相相互の関わり合いを論ずる上での前提とされる。ただ、この(3)はすでに先述の、「動」と「静」が正反対でありそれらが「有」に対して共通の関わり合いをもっている・・・という議論に含意されている。すぐさま(3)を導入しなかったプラトンの意図は、(1)(2)の吟味を通じて、「晩学の者たち」(οἱ ὀψιμαθεῖς)に代表されるいわば非結合論者のように形相間の関わり合いを全く承認しない者に対して、そうした場合に生ずる事態、すなわち、単なる考察の行き詰まりにとどまらず、あらゆる言説の（そしてさらには哲学の）この上なく完全な破壊という由々しき事態への注意を喚起することにあつた。

第三の可能性が確立されると、(A)どのような類(γένος)がどのような類と用明氏、どのような類が互いに受け入れないか、そしてさらにまた、すべての類を通じてそれらを結びつけ、混じり合いを可能にしている何らかの類があるのかどうか、また逆に、諸々の分割において全体を通じて分割の原因となる別の類があるのかどうか、こういったことを正しく示すには、ディアレクティケーの知識が必要とされる。

ディアレクティケーとは、(B)諸々の類に従って分割し、同じ形相を異なった形相と考えたり、異なった形相を同じ形相と考えたりしないことであり、また他方、総合の手続きによって多くの感覚的個物からの上昇の過程を理解することであり、すなわち、

形相における類と種の間を構造的に把握することである⁵⁸。

Bluck はここでのディアレクティケーの規定が議論の中心的主題に何ら直接的な関係を持たないと述べている⁵⁹。こうしたことが言われるのは、諸々の形相をより下位の形相に分割したり、より上位の形相へと総合したりするといった方法が、議論の中で使用されていないということによるのであろう。しかし、一概にそう断言することはできない。

(A)と(B)を用語法の面から見直してみると、それまで一律に εἶδος の語が用いられていたが、(A)では「類」が用いられており、それに対して(B)では「イデア」(ιδέα)が用いられていることに気づかれる⁶⁰。『ソピステス』においては、「類」と「形相」と「イデア」の三語が、等しく中期対話篇において示されていた超越的イデアを意味するものとして用いられている。しかし今の箇所では、「類」と「イデア」が近接して使われ、しかも混在しているのではなく、そこに何らかの秩序を認めることができるかのようにそれらが配置されている。加えて、この箇所が形相における類-種関係に言及している部分であるから、或る一定の見地から使い分けがなされていると考えることができるのではないだろうか。すなわち、γένος で示されているものは類的形相として、他方、ιδέα で示されているものは種的形相として、それぞれのもついわば外延の点からの区別をここに見ることができるように思われる。

そしてこの場合考えられることは、(A)で述べられている類的形相は、単に相対的な意味でのそれではなく、(B)での、総観による上昇の結果獲得される究極的な段階の形相に近いものではないかということである。(A)では、分割の原因としての類と総合の原因としての類が、その考察対象として示されている。この「原因としての類」という言い方は、まさにそうした非常に上位の類的形相を示唆していると考えてよいだろう。(B)での「イデア」は、それ自体が類ともなりうるが、それは常に相対的であって、そこには必ずより上位の類的形相がある可能性が残るのである。

だから、一口に形相相互の関わり合いを論ずると言っても、その議論は、常により普遍性をもったいわば絶対的な意味での類的形相のレベルでなされるのである。この

⁵⁸ Bluck, R.S., *Plato's Sophist*, Manchester, 1975, pp.125.ff.

⁵⁹ Bluck, op.cit. p.132.

⁶⁰ (A)では γένος のみ、(B)では一つの γένος 以外は ιδέα が用いられている。しかしその一つの γένος も、それに即して関わり合いの仕方の識別がなされるところのものであると語られているから、意味としては一般的なイデアとは区別されているように思われる。また(B)の直前の、ディアレクティケーにおける分割の手続きに言及している部分でも、γένος は分割の原因として、他方 εἶδος は類-種の点でむしろ種的形相のごとくに語られている。つまり、γένος に従って分割されるところのものとして語られているのである。

ことは、(B)で語られているアイデア界の類-種というヒエラルキー的構造に想定されるべき形相(＝まさに絶対的・究極的形相であるもの)にプラトンが一言も言及していないという問題ともかかわってくる。相互関与の論究対象としてわざわざ類的形相が持ち出されているのも、やはりその議論が「有」の問題と深く関係していることと切り離しては理解できない。先に、議論の場が地上からアイデア界へと引き上げられたことを指摘したが、ここではさらにアイデア界の中でもより上部へと上昇しているとも見ることができよう。類的形相についてのこうした見方は、次に「有」「動」「静」と、それに加えて「同」「異」の五つの形相が、「非常に重要な類」(τὰ μέγιστα γένη:254c3,4)のいくつかとしてあげられていることから十分に考えられる⁶¹。

12

これからの考察は、重要だと言われているこれら類的形相の各々が、いかなる性質のものであるのかを、そしてその次にそれらが相互に関わり合うデュナミスに関してどのようなあり方をしているのかということに向けられる。

「諸々の類のうちで、或るものは互いに関係を持ち合おうとするが、或るものはそうでないということ、そして、関係を持ち合う範囲がわずかなものもあれば、多くの範囲にわたるものもあり、さらにまた或るものは、すべての類の間に行き渡ってすべてと関係を持ち合うことにも何ら差し支えないということ、これだけのことに我々は同意した。」(254b-c)

以上の三点がまず確認され、これに加えてさらに重要な分類の基準が示される。すなわち、「有るものどもの中で、或るものは自体的に(αὐτὰ καθ'αὐτά)、また或るものは他のものと相関的に(πρὸς ἄλλα)語られる」(255c12-13)というのがそれである。

これらの点に即して諸々の類の本性について考察がなされ、その結果、「有」と「同」と「異」は、すべてに行き渡ってすべてと関わり合いをもつものであり、またこのうち、「有」は自体的にも他と相関的にも語られるものであり、他方、「異」と「同」は

⁶¹ 「有」「同」「異」が、非常に重要な類的形相であることは以下の議論で明らかとなる。では「動」と「静」が非常に重要であるという理由はいかなるものであろうか。形相界に空間的な意味での運動や静止を語ることは無意味であるから、この二つの形相に関与するものは現象界に属するものということになろう。プラトンは、「もし何か動いていないとすれば、どうしてそれが静止していないと言うことがあろうか」(250c12)と語っているが、この「何か」が現象界のものであれば、「動」と「静」は現象界を二分する原因であり、その限りで重要性をもつものと考えられる。

何らかのものと相関的に語られるものであるとされる。つまり、「異」は他のものとの関係において、「同」は自己自身との関係において語られるのである。すると、前述の分割の原因としての類的形相は「異」と「同」とがそれであり、総合の原因としての類は「有」がそれであるということが出来る。なぜなら、例えば或る形相 A が形相 B と区別されるのは、その形相自身の本性によるのではなくて、「異」を分有することによって B と異なることが保証され、また同時に「同」の分有によって A が A であるという自己同一性が保持されるゆえである。また、「有」が総合の原因としての類的形相であるというのは、換言すれば、「有」がすべての形相に対する存在論的資格の付与者であるということである。

ここで、物体主義者批判の際に提示されたあのデュナミスという存在の指標を想起する必要がある。「関わり合い」をもつということは、ものが出会うときに何らかのデュナミスに基づいて作用を及ぼしたり被ったりすることであると言われていた(248b5)。そして、関わり合うというデュナミスを本来備えているものは本当に有るとも言われていた。そして物的なものとは非物的なものとは共通に備わっている存在の指標がデュナミスであった。デュナミスに関する先の我々の検討を思い起こしてみれば、このことは今考察されている形相相互の関わり合いについても当てはまる。

まずすべての形相は「有」を分有することで初めて有ることができ、同時にまた「異」と「同」を分有することで、そのもので有ることができた。つまり、ある形相を分有するということは、ある形相の関与を受け入れるということである。だから、逆にそうしたデュナミスをもたないものは、有ることもそのもので有ることもできない。そしてさらに、「有」などを分有してあるものであるところの或る形相を分有することで、現象界における個物は、その形相の名が示すところのものであることができる。イデア界における秩序ある関与は現象界における様々な事態の成立を保証している。従って、イデア界において決して考えられない関与の関係(例えば「動」と「静」の相互関与)は、現象界においても考えられない。そしてこのようなデュナミスを本来備えているものは存在としての形相である。そうすると、プラトンにとっては存在の指標としてデュナミスを考えることは決して誤りではないし、むしろ巨人戦争での、あのヘラクレスの役割を果たすものと言えよう。ギリシア神話における巨人戦争物語では神々が巨人族に勝つためには、死すべきものの助太刀が必要とされていたのだ。

この関与という機能(力)を形相において正しく把握することは、イデア界の構造の確実な理解を意味し、さらにイデア界と現象界との誤りのない理解にもつながって来るものである。そして「有」を探究していく上でそれは何らかの補助手段ともなる。そしてこのことは、「有」が「同」「異」とその優位性の点でどういう状態にあるかと

いう問題に関わってくる。

アイデア界の存在を保証しているこの三者の間に、果たして優位性の点でも差があるのだろうか。「有」はアイデアの有性を、「異」と「同」が一体となってその独立離在性を保証していた。相対的ではなく絶対的な意味での類的形相とされるものは、分有されることはあっても何か別な形相を分有することはない。だから、「有」が究極的な形相であるかに見えて、実はそうではない。なぜなら、それが形相としてある限り、「異」と「同」の分有は常に要請されるからである。プラトンによって何らの解答も与えられていない我々は、この問題を直ちに解決することはできない。

「有るもの」にプラトンは「アイデア」の名を与えた。他方、パルメニデスは主語的存在に言及することはなかった。しかし、「有るもの」をどう呼ぼうと、その基本的な点で両者は同一の線上に立っていた。プラトンの諸々の形相からなる多元的世界とパルメニデスの世界との結合こそは、これまで見てきた「有」などの形相がもつ関与と言うデュナミスによるのである。

では多元的であり且つ一元的であるアイデア界を貫いている統一原理は、優位性の点での差を見いだせない三位一体的な仕方で語られるあの三者「有」「同」「異」がそれに当たるのだろうか。

しかしそれらですべてが説明できるのだろうか。このような存在論的な観点でのみアイデア論全体を論ずることは、プラトンの立場からすればあまりに危険なことであろう。プラトンは『国家』で語っていた。

「彼（＝哲学者）は、整然として恒常不変のあり方を保つ存在にこそ目を向け、それらが互いに不正を犯したり犯されたりすることなく、すべて秩序と理法に従うのを観照する。」(Rep. VI, 500c2-5)

ここでは諸々の形相がすべて秩序と理法に従っていると語られているが、それは「有」「異」「同」を中心に関与という機能（力）の発現によって編み上げられているアイデア界のあり方を示すものであろう。そして、我々が想定した絶対的な意味での類的形相とは、この秩序ないし理法が、それに適合するところのものではないだろうか。誤った仕方での関与を全く含まない形相の世界の、完成された秩序の原因こそが、すべての形相を包み込みながらその頂点に立つものであろう。そしてそれがいったい何かと言えば、これこそがまさにかの「善」のアイデアではないだろうか。

「認識の対象となる諸々のものにとっても、ただその認識されるということが、「善」

によって確保されるだけでなく、さらに、有るということ、実在性もまた「善」によって(τὸ εἶναι τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ)そなわるようになるのだと言わなければならない——ただし、「善」は実在とそのまま同じではなく、くらいにおいてもデュナミスにおいてもその実在のさらに彼方に超越してあるのだ。」(Rep.VI, 509b6-10)

『国家』だけでなく、『パイドン』(97c)、そして『ソピステス』より後の著作である『ティマイオス』(29a)などにも、「善」があらゆる物事の真の原因として語られている。プラトンは「善」に最高の意義を承認していることは明らかである。

むろんこれだけで「善」と「有」などとの関係のあり方を明確に把握できるとは言えない。中期対話篇から後期対話篇に移行するにつれて、プラトンの著作の性格は倫理的なものから論理的なものへと変化している。『ソピステス』でも何ら倫理的・価値的な観点からの議論はなされていない。しかしそれで「善」が議論から完全に切り離されプラトンの念頭になかったということにはならない。アイデアを語る時、その場面が自然学的であれ、認識論的であれ、あるいは存在論的であれ、常に或る一面だけをとってとらえていこうとすることは偏った理解を招くのみである。アイデアを全体として総合的に把握するためにはその価値的倫理的側面も忘れてはならない。従って、「有」についても事情は同じであって、先の三者だけでプラトンが「有るということそのこと」の問題を解決しようとしていると見なすべきではない。

議論は「有」の本性をプラトンによって明確に示されることなく終わっている。しかしそれを解く鍵は「善」にある。アイデアのアイデアたるゆえんである「善」の本性を知ることこそ、十分な「有るということ」の理解へと我々を導くものである。アイデアの相互媒介的關係のさらに上に立ちそれを根拠づける「善」が、プラトンにとっては、哲学的思惟の根幹に存している。

13 (結び)

「有」についての長い考察の結果、それでもなお我々は未だにそれについて無知の中にいる。しかし我々は決して対話が開始された時点と同じところにとどまてはいない。

プラトンは、先人の見解の吟味批判を通じて、「有」をいかにして問うべきかを示した。我々の考察の対象は、漠然とした ὄν から、「暖かいもの」「冷たいもの」へ、そして ἐν および ὅλον へとうつっていった。その途上で取り出された τὸ εἶναι の意味は、これらのいずれの中にも見いだすことができなかった。続いてそれは「物体」と「形

相」の中へと求められていった。その結果、τὰ ὄντα ὄντωςとしての形相が残り、しかもその中でも特に「有」「同」「異」の三者が、重要なものとして選び出された。そしてわれわれが通常「有る」と語っているそのことが、実はこれら三者の相互関与によって成立しているものであることが析出された。しかしプラトンが、「アイデアが真の实在である」と主張する場合、単にそれら三者の関与を語ることで解消されえない問題が残っていた。「善」との関係である。本当に有るとは、「善」による秩序付けのもとで、形相としての「有」「異」「同」などが相互に関与することで説明される事態である。従って、「有」の意味をプラトンとともに問うていくわれわれとしては、一般的な「有る」から形相「有」を抽出してその本性を考察することで満足してはならないのであった。「有」のためにさらにそれ以上に審問されるべきは「善」である。

これまでも述べてきたように、プラトンにとって「有とは何か」という問いは、「アイデアが有るとはいかなることか」という問いと密接に関わり合っており、われわれは、プラトンがアイデア論の立場から離れて有それ自体を問うことを期待すべきではなかろう。彼にとっては、アイデアがないことには存在は愚か認識や価値といった問題さえ語ることとはできないのである。

『ソピステス』が、存在論的な側面から、中期対話篇で表明されていたアイデア論を補完するために書かれたものであれば、その意味でそこで展開されていた様々な議論は、十全なるアイデア論構築への一つの前哨戦とも言えよう。そして「善」と「有」との関係の妥当な記述はその場合、そうした理想の実現の重要な契機となりうるものであっただろう。

『パルメニデス』そして『ソピステス』を中心に見てきたが、そこでの「有」の意味の探究は、結局、「父親殺し」という物騒な言葉にもかかわらず、父親パルメニデスを「殺害」することにはつながらず、むしろそこに見られたのは、パルメニデスの提示した「有るということ」の規定を最大限に尊重しながら、その意味を追求して奮闘するプラトンの姿であった。ギリシア哲学の分水嶺としてのパルメニデスの思想は、彼の後に続く自然哲学者たちに大きな影を投げかけたのみならず、プラトンの「有」論にも多大な影響を与えている。プラトンがアイデア論の枠組みの中で「有るということ」の意味を探究するときに、その基底にあったのは他ならぬパルメニデスの有論であった。そして、プラトンは単にパルメニデスの手のひらの中で「踊っていた」訳ではない。パルメニデスの有論に欠けていた「善」への配慮を継手としてパルメニデスの有論から大きく踏み出していたのである。

第3章 クラゾメナイのアナクサゴラスの自然学とプラトン

はじめに——生涯と著作——

アナクサゴラスはエンペドクレスと同様に、エレア派の哲学を強く意識しながらも、ミレトス派の精神に立ち返って自然哲学の再構築を目指した。前五〇〇年頃にイオニア地方の小都市クラゾメナイの裕福な名家に生まれた彼は、パルメニデス、ソフィストのプロタゴラスよりは若く、ペリクレスと同時代人だった。アリストテレスによれば、エンペドクレスよりも年齢的には前の人だが、仕事においてはより後に位置している（『形而上学』第一卷第三章[984a11]=DK59A43）⁶²。

彼の生涯については情報が錯綜しているが、おそらく前四五六年頃に、当時ギリシア世界で学問や文化の中心となりつつあったアテナイに来て——アテナイに最初に哲学をもたらしたのはアナクサゴラスだとされている——、そこに二〇年ほどとどまって学問研究を行った⁶³。ペリクレスと親交を持ったのもその間である。ただ、これより前に上演されたアイスキュロスの悲劇作品では、ナイル川氾濫や胎生に関する彼の説への参照が見られるので、アテナイに来る以前からすでに彼の自然学説は広く知られていたのかもしれない。その知識は天文学、気象学から生理学、医学と広範な領域にわたっており、前四六七年のアイゴス・ボタモイでの隕石落下を予言し、それが、太陽から落ちてきたものであり、太陽は灼熱せる岩石だと主張したと言われている。ペリクレスとの親交により、彼もその政敵からの反感を招くこととなり、彼の唱えた自然学説を直接の理由として、前四三七年に不敬神の罪で訴追された。アテナイを退去した後は、トラキア地方のランプサコスに移り、そこで学校を開いて活動を続け、

⁶² この「より後」という曖昧な表現が意味するものとして、活動時期、学説の劣後、学説の新しさなどが考えられるが、すでに古代から解釈は分かれている。

⁶³ アテナイにやってきたのは前四八〇年頃のこと（ペルシア軍の徴用兵としてか？）、その後、通算三〇年間そこで暮らしたとする説もある。

前四二八年（奇しくもプラトンの生年である）にこの世を去った。

著作としては、例によって『自然について』という後代に付された書名を持つものを一篇だけ著したと思われる。ソクラテスも若い頃に期待を込めて読んで聞かせてもらった（ただしその期待は大きく裏切られることになるが）というこの書物は、ミレトス派以来の合理的精神を承けて、装飾を排した誇張のない散文で書かれているが、議論そのものが圧縮された複雑なものであることに加え、二〇余りの断片しか残されていないことが、彼の哲学の十全な解釈を困難にしている。そこから、可能な限り彼の自然学を再構成し、プラトンとの距離を測定することが本章の目的である。

1 「すべてのものにすべての部分が」

エンペドクレスに限らずパルメニデス以後の自然哲学者にとっての課題は、パルメニデスの根本原則を受け容れながら、多様性や変化を本質とする現象をいかにして説明するかということだった。アナクサゴラスはその著作の冒頭で次のように語っている。

「すべての事物（ $\chi\rho\eta\mu\alpha$ ）は渾然一体としてあり、数量においても小ささにおいても無限であった。なぜなら、小さいということも無限だったから。そしてすべてのものが渾然一体としてあった間は、いかなるものもその小ささによって明瞭ではなかった。なぜなら、すべてのものを空気と上層気（アイテール）が凌駕しており、両者はともに無限なものであったからである。すなわち、これら両者は、あらゆるもののうち、数量においても大きさにおいても最大のものとして含まれていたからである。」（断片 1 前半部）

あたかも、アナクシマンドロスの「無限なるもの」を想起させるような言葉であるが、むしろこれはミレトス派への回帰を宣する宇宙生誕論の緒言ではない。アナクサゴラスは、パルメニデスが「有るもの」について否定した時間性と複数性を認めながら、「有るもの」の絶対的な意味での生成と消滅を否定し、変化一般を、その混合と分離へと還元する。

「生成と消滅ということについて、ギリシア人たちは正しい考え方をしていない。なぜなら、いかなる事物も生成することなければ、消滅することもないのであり、ある諸事物がもとになって、一つに混合したり分解したりしているからである。したが

って、「生成する」というところを「一つに混合する」と言い、「消滅する」というところを「分解する」と言えば、正しい呼び方となるであろう。」(断片 17)

そして、アナクサゴラスは、この実体上の生成と消滅を否定することに含意されていた本質上の変化の否定を、自らの存在論の重要な基点とするのである。われわれがその差異性に着目して識別しているこの世界の様々な事物が、より基礎的で単純な何か(例えば、水や火、あるいは熱と冷など)に還元される時、それへと還元されてしまうその当のものは世界についての説明の基盤から除外されることになる。例えば、われわれが「黒い毛髪」と認識するものが、実は火と水と土と空気の混合体にすぎないとすると、黒さも毛髪そのものも実在の世界ではいわば副次的な存在性しか与えられない。しかも混合体の形成により火や水の固有性は失われ、混合体独自の新たな性質が生まれることになる。しかし、「どうして毛髪ならざるものから毛髪が生じえようか、肉ならざるものから肉が生じえようか」(断片 10)。今現に毛髪であるものは、徹頭徹尾、毛髪であり、毛髪ならざるものからは生じえないはずである。なぜなら、「有るもの」が「有らぬもの」から生じえないのであれば、「毛髪で有るもの」が「毛髪で有らぬもの」から生じることもありえないのである。

では、「有るもの」の本質的不変性を保証しながら、現象的事物の変化と多様化をもたらす混合と分離とは具体的にはどのような事態なのか。エンペドクレスは一定の構成比率に従った四種の構成要素の配列転換によってこれを説明したが、アナクサゴラスは、事物の構成主体に関して彼とはまったく異なった見解を提示した。すなわち、アナクサゴラスによると、それ自体として取り出せる万物の究極の構成要素はありえず、すべては渾然一体としてある。これを彼は、無限分割可能性を前提とした「すべてのものがすべてのものの部分(μοῖρα)を分け持っている」という驚くべき原則において端的に表現した。

「混合体としてあるすべてのものには、多数かつ多種多様なものが含まれている、すなわちすべての事物の種子として、多種多様な形態や色や味わいを持ったものが含まれている。人間たちも、また魂を持ったその他の動物たちも、やはり結合されてできたものである。...(中略)...これらのものが分離してくるまでは、すべてのものは渾然一体としてあり、色さえ何一つとして明瞭ではなかった。すべての事物の混在がそれを妨げていたからである。すなわち湿ったものも、乾いたものも、熱いものも冷たいものも、明るいものも暗いものも混在し、さらには多くの土も、また無限の数量の、しかも互いにあい似たところのない種子も含み込まれていたのである。なぜなら、他

の諸事物もまた、いずれもそれぞれ別のものとあい似てはいなかったからである。さて、これらのことがそのとおりであるとすれば、その全体のうちにすべての事物が含まれていると考えなければならない。」(断片 4)

「大きなものを構成する部分も小さなものを構成する部分も、数量的に等しいからには、すべてのものがすべてのものに含まれている、ということになる。また、いかなるものも分離独立したかたちで存在することはありえず、すべてのものがすべてのものの部分を分け持っている。これが最小のものというのはいないからには、いかなるものも分離独立することは不可能であり、単独に当のものの自体となることも不可能であって、原初においてと同じく、今もまたすべてのものは渾然一体としてあるのである。すべてのものに多数のものが含まれており、より大きな事物にもより小さな事物にも、分離してくるものどもの等しい数量のものが含まれている。」(断片 6)

世界秩序が形成される以前、「すべてのもの」すなわち「有る事物」^{クレーマ}は完全な混合状態にあった。現在有るものも、かつて有ったものも、これから有るだろうものも、すべては初めからすでに有ったのである。全体はすべての事物を含み、しかもそれらの事物は相互に識別不能な形で渾融していた。それらは——後で触れるように「知性」の働きによって——分離され分出されて閾値を超えて初めて同定可能となる。アナクサゴラスは、この原初の混合状態の中にすでに含まれている事物として、空気、上層気^{アイテール}、湿と乾、熱と冷、明と暗、粗と濃密、種子、土、雲、水、石、毛髪と肉などを挙げている。これらは、網羅的なものではなく、あくまでも例示であり、つまりは事物^{クレーマ}とは、伝統的な対立物や四要素をも含めた自然的事物ということになる。ただ、「すべてのもの」が文字通り「すべてのもの」を意味するわけではないだろう。断片四で言われているように、人間や犬といった有機的組織体としての生物（そしておそらくは太陽や月などの天体や人工物といったもの）は、原初的な事物^{クレーマ}が合成するものであり、初期の混合状態の中に部分として含まれているものではない（骨や腱ではない「人間の部分」なるものは明らかに不合理である）。

そして、それぞれの事物^{クレーマ}が分離して同定されても、依然としてすべてはすべての部分を分け持っている。分離・分出は純化のプロセスではない。例えば毛髪と見えるものには毛髪以外の、そして金塊と呼ばれているものには金以外の、土や石や空気や血

⁶⁴ アリストテレスはアナクサゴラスが「アイテール」と「火」を同じものと主張していると報告しているが（『天体について』第三卷第三章[302b4-5]=DK59A43）、真偽のほどは不明である。

液、樹皮などあらゆる他の事物の^{クレマ}部分を含んでいるということなのである。言うまでもなくこの「部分」とは、ただ単に何かの一断片を示すものではなく、部分でありながらもその名が表示する事物の性質を完全に表示しうるものであり、無限に分離分割が進行していてもその結果としての「部分」も同様にその事物の性質を完全に表示しうるのである。アリストテレスによると、アナクサゴラスは肉や骨や髓などの「同質部分体」(τὰ ὁμοιομερῆ)——アリストテレスの定義では、その部分が全体と同じ名前を持つもの——を基本要素とし、また、火、水、土、空気がこの同質部分体の集合だと唱えたとされる⁶⁵。この言葉はおそらくアリストテレス独自の術語であろうが、彼以後はアナクサゴラスの素材理論の主要概念と見なされるようになり、古代の註釈家たちはそれがアナクサゴラス自身の専門用語であるかのように報告している。しかし、アリストテレスでは「異質部分体」と対概念となるこの「同質部分体」なるものをアナクサゴラスの学説に見出すことはできないし、またアナクサゴラスがいわゆる四要素を「同質部分体」の集合だと主張したというのも誤りである。いずれにせよ、アリストテレス色に染まった用語をアナクサゴラス解釈に持ち込むのには慎重でなければならないだろう。

では毛髪はそれ以外のすべての部分も含んでいるのになぜ毛髪と同定され、金塊は土や空気などの部分を含んでいるのになぜ金塊と呼ばれるのか。アナクサゴラスはここに、優勢の原則とも呼べるさらなる量的規定を導入してその問いに答える。

「それ[知性]以外のものは、いずれが他のいずれとも同質的ではなく、それらのうちで最も多く含まれているものが、最も目立つものとして、一なる個々のものであり、あったのである。」(断片 12 末尾)

どれほど細かい毛髪一片も、あるいはどれほど微細な一粒の金粉も、他のすべての事物の部分に一定比率で一定量だけ含んでいるが、それぞれ毛髪の部分と金の部分が占める比率が最大であり、他の部分が知覚できないほどに微量であるために、毛髪であり金であると同定されるのである。そして、仮にそれらを無限に分割していったとしても、その分割は、最小単位としての純粋な毛髪、純粋な金へと到達することはない。

「熱いものが冷たいものから、冷たいものが熱いものから断ち切られることすらない」(断片 8 後半) ように、それぞれの部分はどのレベルにおいてもけっして単独で取り出すことのできないものなのである。そして、分割によって微小になりながらも、こ

⁶⁵ 『生成消滅論』第一巻第一章[314a17 以下]=DK59A46、『天体について』第三巻第三章[302a28 以下]=DK59A44。

の毛髪であり金粉であるものは、どの段階においても毛髪そして金の他の部分に対する相対的な比率は変わらないために、理論的には依然としてあらゆるものの諸部分の混合体としての一片の毛髪であり、一粒の金粉である。

かくして、ものの変化は、あらゆるものの諸部分の分離と混合による構成素材の配列変換と構成比率の変化によって説明されることになる。例えば米の中には毛髪や骨、血液、筋肉などの部分が、そしてその他にも樹皮、土、冷の部分など、すべてが様々な比率で含まれている。子どもが米飯を食べると、微量微小なために見えない形で含まれていた骨や血液、筋肉、毛髪などの部分が米から分離されると同時に、すでにある骨や血液、筋肉、毛髪とそれらが混合・付加することで子どもの身体は生育し、髪は伸びるのである。他方、同化吸収されずに体外へと分離・排泄されたそれら以外の部分——くどいようだがこの部分も単独で存立しているのではなく、混合されずに残った骨や血液などを初めとして、他のあらゆるものの部分をわずかであっても含んでいる——は、それぞれがまた別な部分と混合し、例えば、樹皮の部分は水とともに樹木に吸収され、すでにあった樹皮と混合し新たな樹皮を形成するのである。分離・解体と混合・合成は表裏をなす。

むろん、こうした分離と混合のプロセス、すなわち事物はそれ自体が変容したり配置を換えることで性質を変えるのではなく、すでに内包されていた他の事物の部分が分離して同類のものと混合・終結して同定可能なものとして現れるというプロセスは、生物の組織体形成においてのみならず、宇宙世界のあらゆる領域で常に進行している。実際、「雲が分離してくることで、合体凝固して土ができる。雲から水が、水から土が分離してくる。また土からは、冷たいものの作用によって、合体凝固して石ができるが、石は水よりもさらに遠く離れ去っていく」（断片 16）のである。こうして、「すべてのものにすべてのものの部分が」という原則を前提とする結合と分離の理論は、生物のレベルから宇宙世界のレベルに至るまであらゆる局面での変化を、場合によっては、われわれの経験を超えるような想定外の変化をも説明できる強力な理論となる。

2 「種子」

そして、このアナクサゴラスの構成素材の理論に関連してきまって問題になるのが断片 4 で二回登場する「種子」(σπέρμα)の意味である。それはアナロジーなのか、それとも文字通り生物学的種子なのか。アナロジー解釈によれば、「すべての事物の種子」という言い方に見られるように、アナクサゴラスはそれを万物の構成素材であり自然物の形成における基本単位と見なしていることになる。つまり、種子とは原初の混合

の中にすでに含まれていた無限数の微細な分子のようなものであり、それぞれの種子がすべての事物の部分を含んでおり、そのうち量的に優勢なものがそのものの性格を決定している。その意味では種子もまた微粒子的ではあるが混合体であり、究極の単純物体ではない。そうした種子が分離し集合するとともに、種子自体の中に含まれている諸部分もまた分離し集合することで、様々な変化が生起する。

これに対して、種子は明らかに、湿と乾、熱と冷といった対立物や土と同じ存在論的資格を与えられているように思われることから、これはあくまでも本来の生物学的種子を意味し、生物の発生を説明するために導入されたものだを見る解釈がある。種子には成体のあらゆる部分がわずかずつ含まれており、外部から栄養分という形で類似の諸部分が付加され混合することで徐々に成体が種子から形成されていくのである。先の「すべての事物の種子」という表現は、種子から成長するすべての生物の種子を意味する。アナクサゴラスが対立物などと並べて種子を原初の混合の中に含めたのは、動植物の組織体がきわめて複雑で、その形成を自然的物質や対立物の相互作用だけで説明するのが困難であり、また生物には独自の形成メカニズムがあると考えたからだということになる。

いずれの解釈にも一長一短があるが、文字通りの解釈でまず問題となるのは、「すべての事物」という表現を一義的に解することができなくなるところである。これに対してアナロジー解釈の弱点は、種子と部分との境界線がきわめて曖昧になり、部分に加えて種子という一つのまとまりが説明上どうしても必要であるとする理由が見いだせないところにある。種子も無限に分割可能で、あらゆるものの部分を含んでいるとすれば、それらの混合や分離は、結局は種子内の諸部分の混合や分離へと還元されることになる。そこに種子という単位体を立てることにどれほどの意味があるだろうか。種子の中により小さな種子が含まれていると考えても同じことである。

しかも、これら二つの解釈のいずれを取るにしても、すべてのものにすべての部分が含まれるという原則から、アナクサゴラスに微粒子説的な見解を帰することができないのは確かである。何らかの事物に含まれる諸部分は、いかに微小微細であってもそれぞれ個別に一定の連続体をなして配列されているとは考えられないからである。さもなければ、部分であれ種子であれ、複数のものが相互に境界線を共有していることになり、それは単独で取り出すことの可能性を認めることになるであろう。しかしアナクサゴラスは、いかなるものも分離独立した形で存在することはありえないと述べて、そのような境界線を消去する。「熱いものが冷たいものから、冷たいものが熱いものから断ち切られることすらない」(断片8)のであり、対立物でさえ連続している

のである⁶⁶。ある事物に含まれるすべての事物の諸部分は空間的に直接位置づけたり直接数え上げることはできず、あたかも液体の濃度のようにその事物において一定比率で完全に渾融している。

ただ、この「すべてのものがすべての部分を」の原則には一つの大きな難点がある。例えばある事物が金塊と呼ばれるのは、その「金の部分」が比率的に優勢だからだが、では金塊の中の「金の部分」がまさに「金の部分」と呼ばれるのは、その「金の部分」において金の部分が比率的に優勢だからである。ではその「金の部分」における金の部分が金の部分と呼ばれるのは、その「金の部分」における金の部分の中で金の部分が比率において優勢だからである・・・と無限に進行していくことになる。なぜなら、最終単位としての金そのものが存在しえず、その上、無限分割も可能だからである。

しかし、少なくともアナクサゴラスは純金が現実[・]に存在しているとか分離されうるとは主張していない。この世界ではどこまでいっても純粋なものなどないが、金塊を分割・分析していくために、たとえ現実[・]に物理的に取り出すことができなくても、金それ自体、つまり究極要素としての金というものを論理的[・]に要請することは許されよう。「金」という名を用いている段階で、すでに思弁的・論理的[・]には不純な金から純金を単独で取り出しているとも言える。むろんこれで完全に悪しき遡及を断ち切れるわけではないが・・・。

3 動と知の原理としての知性

では次に、原初の混合状態に運動を与えたとされる「知性」(νοῦς)について見ておこう。この時代の現存する散文としては最も長いものの一つである断片 12 において、アナクサゴラスは知性の本性と働きについて詳細に述べている。それによると知性は、「無限にして自律支配的であり、いかなる事物とも混じり合わず、単独にそれ自体として独立自存」しており、全体が「同質一様」で「すべての事物のうちで最も輕微にして最も純粋なものであり、すべてのものについてのすべての知識を掌握し、最大の力を有している」のである。また、大小にかかわらず魂を備えているもののすべてを支配し、宇宙全体の回轉運動も支配しており、これに最初に回轉を与えたのも知性であった。また、「一緒に混合し合っているものども、分離していくものども、分解していくものどものすべてを知性は掌握」して、「今はもはやないものについては、そ

⁶⁶ 断片 12 においても「あるものが別なものから完全に分離すること、分解し合うことは決してないが、知性のみは別である」といった言葉が見られる。

れがどのようなになるはずであったか、事実どのようなであったかを、また今現にあるものを、またそれがどのようなになるであろうかを、知性は秩序づけた」のである。

原初的混合状態にある事物は変化の内在的原理をそれ自体として持たず、宇宙世界の分節化のためにはそれらとは異なる外的な原理を必要とする。宇宙世界の構成素材の一つでありながら事物と明確に区別され、「すべてがすべての部分を」という原則の適用からも除外されるその純粋な原理を、アナクサゴラスは「知性」と呼んだ。なぜミレトス派のように魂と呼ばなかったのかと言えば、それが運動の原理であるだけでなく、同時に知の原理でもあるからである。宇宙的知性は万物に通達する知を持ち、混合し分離し分解するあらゆるものを「掌握する」(ἐγνῶ)。知性は、事物の転換と配置全体を、過去、現在、未来にわたって決定し秩序づける。そしてそれが可能なのは、知性がそれぞれの事物の本性を認識し、すべてのプロセスにおいて事物がいかに相互に作用し合うのかということを知っているからである。宇宙的知性だけが素材を純粋な形で認識できる。その意味で、宇宙世界は認識可能な対象でありうる。先の悪しき遡及を回避する鍵はここにあるのかもしれない。少なくとも究極の純粋な要素の存在は、知性において保証されているからである。そして同時にまた、ここに目的論の萌芽を認めることができる。

知性はこの知識を前提にして原初の混合状態に遠心的な回転運動を与える。むろん、われわれ人間の知性は究極の事物の本性に到達することはできない。「分離してくるものどもの数量は、言論の上でも実際においても知りえない」(断片 7) ののである。人間の知性にできることは、「明らかならざるものの視覚、それが現れである」(断片 21a) と言われている通り、経験的对象を認識し、それを絶えず分析することにより、その背後にあって見ることのできない實在に可能な限り接近することである。アナクサゴラスにおいては、現象の多様性は實在の多様性を反映しており、その限りで感覚知覚は無条件に排除されるのではなく、真理に迫る手がかりを与えてくれる。むろん、知性はそれに基づいて推論を行えばよいのである。

こうして、知性によって渦動運動を与えられた原初的混合体からは分離が起こり、熱く軽く希薄で乾いたもの(空気と上層気)は渦動軸の上方へ昇りつつ周辺部へと遠心的に離散していき、重く濃密なものは渦動軸の底部へ求心的に集合し大地を形成していく。大地から分離された石は回転運動によって引き寄せられて天体となり、また湿った熱い土の性質を持ったものからは生命体が形成されていく——。最初の渦動が与えられて以後、現在の世界もその直中にあるこれらのプロセスは機械的なもののように見え、知性の影は感じられない。ソクラテスがアナクサゴラスに感じた大いなる虚しさと失望もそこにある(プラトン『パイドン』[97B-99D]=DK59A47)。

では、先に見たように、全知なる知性が過去から未来までの宇宙世界の全歴史において果たしている積極的な役割と、この機械的因果性によるプロセス（さらには生物の発生プロセス）とはアナクサゴラスにおいてどう調停されるのか。残念ながらそれを教示してくれる著作断片はない。そしてソクラテスの失望は、アナクサゴラスがそもそもその宇宙論においてこの点をほとんど考えていなかったということを示唆している。

アナクサゴラスは、動と知の原理としての知性と、すべての部分を含むという独創的な構成素材の二つの原理でもって、パルメニデスの厳格な論理的要請に適合しうる整合的な宇宙論を確立しようとした。その二元論は、事物の空間的運動を無条件で認め、無限分割による実在の非完結性を容れるなど、必ずしもパルメニデスの批判にすべて答えるものとはなっていない。先行自然学に対するパルメニデスの批判の中で最も深刻な批判は生成と消滅に向けられたものであり、アナクサゴラスは何よりもまずこの批判に答えることを念頭に置いていたと思われる。そしてこの言わば部分的応答が明らかに次の原子論へのステップとなっているのである。

4 プラトンとアナクサゴラス

では、以上のようなアナクサゴラスの自然学とプラトンの哲学との関連はどのようなになっているのだろうか。まず、「知性」に関していえば、確かにプラトン（ソクラテス）は、アナクサゴラスの「知性」に大きな期待を寄せながらも、最終的に失望せざるをえなかった。しかし、それはアナクサゴラスの「知性」概念の全否定を意味するものではない。彼が主張する運動の原因としての宇宙的「知性」は、プラトンの言う形相と同族の純一なる「魂」の規定ときわめて類似している。つまり、プラトンにおいては、不可視の魂が純粹に自分だけで何かを考察する場合、魂は、あの純粹で永遠で不変な存在へと赴き、そしてそのような存在と同族であるがゆえに常にそれとともにあり、さまようことをやめ、真実在との関係にあって常に同一にして不変な状態を保つ(Phd. 80e-81a)。

むろん、アナクサゴラスにおいては、われわれ死すべき人間の知性は宇宙的知性と完全に同じあり方をするものではない。しかし、同じ「知性」の名で呼ばれ、その力を一定の仕方で分け持つ人間的知性は、宇宙的知性が有する知識に到達する可能性は開かれている。

また、認識の対象についてもアナクサゴラスとプラトンの見解には有意の類似性を認めることができる。アナクサゴラスは「いかなるものも分離独立したかたちで存在

することはありえず、すべてのものがすべてのものの部分を分け持っている(μετέχει)」（断片6）と語っていた。言うまでもなくこの「分有」という用語はもちにプラトンが中期対話篇でイデアと感覚的個物との関係を記述するときに用いた用語である。そしてアナクサゴラスにとって、この世界を構成する事物はどこまで分割していても純粋な要素に行き着くことはない。感覚的世界に究極の要素としての「事物」を見いだすことはできない。あらゆるものの中にあらゆるものの部分が分け持たれているのである。しかしそれにもかかわらず、事物の名が指し示す純粋な素材は何かの形で存在していなければならない。たとえ現実に取り出すことができなくても、その存在は論理的に要請される。アナクサゴラスは、先に見たように、この「悪しき遡及」を残したままであった。しかし彼においては、少なくともそれが、感覚によってとらえることのできない、むしろ宇宙的知性によってのみ認識されうる「知性的存在」であると見なされていたことは確かである。そして、プラトンはその遡及を阻止するものとして、形相、イデアを措定したのである。